Irénikon



TOME XXIX

1956

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE

Imprimatur :
P. Blaimont, vic. gen.
Namurci, 15 mart. 1956.

Cum permissu superiorum.

IRÉNIKON

Tome XXIX **1er trimestre 1956**

Éditorial.

La théologie de l'épiscopat est à l'ordre du jour. De différents côtés on la réclame. « *Un* De Episcopo *est encore à écrire... La théologie de l'épiscopat est à faire* », *écrivait jadis le cardinal Saliège, archevêque de Toulouse, en préfaçant un ouvrage sur l'Évêque.* « *L'évêque cet inconnu !* » *disait d'autre part tout récemment Mgr Guerry, archevêque de Cambrai, en appliquant la formule célèbre de Carrel en tête de son livre sur l'Évêque.*

« *On parle beaucoup du prêtre, a-t-on dit encore, on écrit beaucoup sur le prêtre, mais sur l'évêque on fait silence. Quand par hasard on présente l'évêque, ce n'est pas toujours à son avantage... L'évêque ne tient pratiquement aucune place dans la conscience religieuse des chrétiens* » (Église vivante, *1954, p. 275*). *Un volume vient de sortir aux* Cahiers de la Pierre-qui-vire *sur l'*Évêque et son Église. *Il est le fruit de nombreuses collaborations.* Les *éditeurs avaient demandé à douze évêques — nombre symbolique — une étude. Trois seulement se sont risqués à répondre, et, il faut le dire, timidement.*

Ne faut-il pas voir dans ces quelques appels ou faits — que l'on pourrait du reste multiplier — le prélude d'un mouvement venant de la conscience de l'Église, qui chercherait, sous la motion de l'Esprit-Saint, à revaloriser la notion d'épiscopat ?

Il est assez naturel, du reste, que le mouvement de retour aux sources — Bible, Pères, Liturgie, — fasse redécouvrir l'importance de l'évêque à beaucoup de chrétiens. L'évêque est en effet, au milieu de son peuple, l'interprète par excellence de la Sainte Écriture. De plus, « *dans l'antiquité, la charge d'enseigner revenait à l'évêque ; aussi est-ce lui qui reçut le titre de Père* » *(*QUASTEN, Initiation

aux Pères de l'Église, *I, p. 11). Enfin, l'évêque est le successeur des Apôtres, celui qui, par excellence, rompt le pain du Seigneur à l'assemblée chrétienne dont il est le pontife et le liturge, qui veille en outre au développement de son troupeau, qui maintient la foi et l'institution apostolique dans sa continuité. Tant qu'on n'aura pas redécouvert la qualité essentielle de la présence de l'évêque au sein de la communauté chrétienne, il y aura dans le mouvement de retour aux sources quelque déséquilibre inconscient.*

Or ceci, nous le croyons, est particulièrement important pour le mouvement œcuménique. Le plein épanouissement de l'Église locale, — cellule et raison première de l'Église universelle —, telle que nous la retrouvons dans les premiers siècles du christianisme, sera un des moyens les plus efficaces pour le rapprochement des chrétiens séparés. Le corps épiscopal, successeur du collège apostolique, est le premier à devoir se préoccuper de l'Unité chrétienne. « Qu'avons-nous fait de nos évêques » ?, nous demande-t-on dans la préface du Cahier *cité tout à l'heure. C'est presque poser la question : qu'avons-nous fait de notre Église ?*

*
* *

Aussi est-ce avec joie que nous accueillons dans le présent fascicule, et dans ceux qui suivront, des études qui ont pour but de revaloriser la notion d'épiscopat. « L'ordre épiscopal, disait Léon XIII fait nécessairement partie de la constitution de l'Église ». Rechercher et redécouvrir les valeurs profondes de l'Église sans aboutir un jour à redécouvrir l'épiscopat serait faire fausse route. Si en d'autre époques d'autres notions ont dû être opportunément soulignées dans la doctrine ou l'apologétique, l'heure viendra — et il se peut qu'elle soit venue — où le peuple fidèle devra reprendre conscience de ce qu'est l'évêque dans son diocèse, pour l'instruction, la sanctification et le salut de son peuple.

« Presbyterium » et « Ordo episcoporum » [1].

L'ancienne tradition de l'Église semble avoir envisagé l'ordre moins dans les détails des pouvoirs de chacun des ministres que dans leur rôle par rapport à la croissance de l'Église. L'ordre avec ses degrés (épiscopat, prêtrise, diaconat) apparaît comme un charisme transmis depuis les apôtres, qui a pour but de construire l'Église, corps du Christ, d'assurer sa croissance, sa continuité et son unité. Cette vision ecclésiale de l'ordre, telle qu'elle apparaît dans les anciens documents, pourrait élargir avantageusement nos perspectives.

Je le ferai en illustrant ce que l'Église ancienne a compris sous les vocables de *presbyterium* et de *ordo episcoporum*. Je laisse de côté les données du Nouveau Testament, qui doivent être étudiées à part, et je m'arrêterai au concile de Chalcédoine ; c'est-à-dire au moment où l'Église, en même temps qu'elle a défini les dogmes essentiels du christianisme, s'est donné déjà une structure juridique assez complète. Je sais très bien que le développement de l'Église et de ses institutions ne s'est pas arrêté là, et je ne prétends pas présenter cette période comme une ère idéale à laquelle il faudrait revenir. Il s'agit simplement de recueillir dans cette période des origines, les éléments de tradition qui peuvent servir à une synthèse théologique.

I. Presbyterium

Dès la fin du Ier siècle, avec saint Ignace d'Antioche, nous voyons que les Églises ont à leur tête un évêque entouré d'un

1. Cette étude est extraite d'un volume sur le sacrement de l'ordre et le sacerdoce qui doit paraître ultérieurement dans la collection « *Lex Orandi* », en collaboration avec d'autres auteurs.

presbyterium. La soumission à l'évêque et au presbyterium est une des exhortations les plus fréquentes dans les lettres d'Ignace : « Ayez à cœur de tout faire dans une divine concorde sous la présidence de l'évêque, qui tient la place de Dieu, et de ses prêtres, qui tiennent la place du conseil des apôtres »[1]. Aux Éphésiens, il écrit que leur presbyterium est adapté à l'évêque comme les cordes à la lyre[2]. Le presbyterium est donc là pour aider l'évêque. Il forme autour de lui un corps sacerdotal, ou plutôt il le forme avec lui, et il partage sa mission de régir le peuple chrétien. Cependant il ne la partage pas sur un pied d'égalité. C'est l'évêque qui est le chef, et Ignace marque bien la différence dans le texte cité plus haut. C'est l'évêque qui est le chef, et Ignace pose un principe qui sera repris par les conciles : « Il ne faut rien faire sans l'évêque de ce qui concerne l'Église »[3]. Il ajoute même : « Celui qui fait quelque chose à l'insu de l'évêque sert le diable »[4].

La *Tradition apostolique* de saint Hippolyte nous apporte quelques précisions. Le presbyterium apparaît lors de l'élection de l'évêque[5]. Il prend part à l'élection, comme le peuple, mais il ne participe pas à l'ordination. Seuls les évêques présents imposent les mains à l'élu, et le texte dit expressément que le presbyterium n'intervient pas à ce moment. Aussitôt après l'ordination, les prêtres prennent place autour du nouvel évêque et étendent les mains avec lui sur les dons, tandis que lui seul prononce l'anaphore[6]. Ils font là une action sacerdotale. D'ailleurs Hippolyte dira plus loin qu'ils sont ordonnés pour le sacerdoce[7]. Mais

1. *Magn.* 6, 1.

2. *Eph.* 4, 1. Voir les autres textes d'Ignace : *Magn.* 3, 1-2 ; 13, 2. *Eph.* 5,3-6,2 ; *Trall.* 2, 1-2 ; *Phil.* 4, 1 ; *Smyrn.* 8, 1, et l'excellente introduction de TH. CAMELOT, *Ignace d'Antioche. Lettres*, 2e éd. Paris, 1951, p. 43-47.

3. *Smyrn.* 8, 1. Cf. Concile de Laodicée, c. 37, MANSI II, 574. Concile de Tolède (438), c. 20, MANSI III, 1002. *Canons des apôtres* 39 (FUNK, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, Paderborn 1905, p. 572) : « Que les prêtres et les diacres ne fassent rien sans l'avis de l'évêque, car c'est à lui qu'est confié le peuple du Seigneur et c'est lui qui rendra compte de leurs âmes ».

4. *Smyrn.* 9, 1.

5. *Tradition apostolique* 2, éd. B. BOTTE, Paris, 1946, p. 27.

6. *O. c.*, 4, p. 30.

7. *O. c.*, 9, p. 39. A propos du diacre, Hippolyte note que les prêtres ne lui imposent pas les mains parce qu'il n'est pas ordonné *in sacerdotio*, comme les prêtres.

ce n'est pas le presbyterium qui confère ses pouvoirs à l'évêque. Celui-ci les tient des autres évêques qui lui communiquent « l'Esprit souverain que le Christ avait donné à ses apôtres »[1]. C'est par là qu'il est choisi pour régir « le saint troupeau et exercer le souverain sacerdoce ». C'est à lui qu'il appartient d'offrir les dons de la sainte Église, de remettre les péchés, de distribuer les parts — c'est-à-dire les charges de l'Église, — en un mot, il est le pasteur et le grand-prêtre de l'Église.

Cependant, dans l'exercice de cette charge, il est assisté par un collège de prêtres. Ceux-ci sont ordonnés pour le sacerdoce, et les prières d'ordination définissent leur mission : gouverner le peuple de Dieu. Ils sont comme les 70 anciens à qui Moïse avait communiqué de son esprit[2]. Ils ont part à l'esprit commun du presbyterium. Aucune précision positive n'est donnée sur leurs pouvoirs. Hippolyte exclut seulement l'ordination des clercs, qui est réservée à l'évêque[3]. Cependant, lors de l'ordination d'un nouveau prêtre, ils lui imposent les mains avec l'évêque « à cause de l'esprit commun et semblable de leur charge ». Ce ne sont pas des individus isolés, ayant chacun pour sa part une mission particulière ; c'est un collège qui partage la sollicitude de l'évêque.

C'est bien aussi comme un collège réuni autour de l'évêque que nous apparaît le presbyterium quelques années plus tard au temps du pape Corneille. Celui-ci écrit à saint Cyprien, à propos du schisme romain, qu'il a réuni le presbyterium pour traiter de l'affaire, afin de prendre une décision commune[4]. Saint Cyprien agit de même. Dès le début de son épiscopat,

1. *O. c.*, 3, p. 28 : « Nunc effunde eam virtutem quae a te est principalis spiritus quem dedisti dilecto filio tuo Iesu Christo quod donavit sanctis apostolis ».

2. *O. c.*, 8, p. 38 : « Respice super servum tuum istum et impartire spiritum gratiae et consilii praesbyteris (*l.* presbyterii) ut adiuvet et gubernet plebem tuam in corde mundo, sicut respexisti super populum electionis tuae et praecepisti Moisi ut elegeret praesbyteros quos replesti de spiritu tuo quod tu donasti famulo tuo ». La typologie de Moïse et des 70 anciens revient aussi dans les prières romaines d'ordination.

3. *O. c.*, 9, p. 39-40.

4. Lettre à Cyprien, ap. CYPR., *Epist.* 49, 2 (éd. HARTEL, p. 610) : « Omni actu ad me perlato, placuit contrahi presbyterium. Adfuerunt etiam episcopi quinque qui eo die praesentes fuerunt, ut firmato consilio quid circa personam eorum observari deberet consensu omnium statue-

écrit-il à ses prêtres, il a décidé de ne rien faire sans demander leur avis et le consentement du peuple [1].

Toutefois, cette déclaration, d'apparence très démocratique, ne doit pas donner le change. Cyprien a conscience d'être autre chose que le président d'une assemblée législative. Il est successeur des apôtres et c'est d'eux qu'il tient son autorité. Nous reviendrons plus loin sur ce point. Cyprien définit l'Église : le peuple uni à son évêque (*sacerdos*) et le troupeau attaché à son pasteur. Et il ajoute : « Ainsi donc, sache-le bien, l'évêque est dans l'Église et l'Église est dans l'évêque ; et ceux qui ne sont pas avec l'évêque ne sont pas dans l'Église » [2]. C'est l'évêque qui représente le Christ et qui garantit l'unité de l'Église : « Les hérésies ont commencé, les schismes sont nés pour la seule raison qu'on n'obéit pas au prêtre de Dieu (*sacerdos*) et qu'on ne pense pas qu'il ne doit y avoir en même temps dans l'Église qu'un seul prêtre et qu'un seul juge à la place du Christ » [3].

Les prêtres romains schismatiques revenus à l'unité sous le pape Corneille ne pensent pas autrement, et ils reconnaissent qu'il ne peut y avoir qu'un seul Dieu, un seul Christ Seigneur, qu'ils ont confessé, un seul Esprit-Saint, un seul évêque dans l'Église catholique » [4]. Un siècle plus tard on entendra le même

retur ». Les prêtres continueront à siéger aux conciles romains, comme on peut le voir, par exemple à celui de 461, sous le pape Hilaire : MANSI VII, 959 : « residentibus etiam universis presbyteris, adstantibus quoque diaconibus ». L'usage était le même à Alexandrie. Lors de l'affaire d'Arius, l'évêque Alexandre convoque le presbyterium, cf. Épiphane, *Adv. haer.* II, 69, 3, *P. G.* 42, 208.

1. *Epist.* 14, 4 (éd. HARTEL, p. 512) : « Ad id quod scripserunt mihi conpresbyteri nostri Donatus et Fortunatus et Novatus et Gordius, solus rescribere nihil potui, quando a primordiis episcopatus mei statuerim nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis mea privata sententia gerere ».

2. *Epist.* 66, 9 (éd. HARTEL, p. 733) : « Et illi sunt ecclesia plebs sacerdoti unita et pastori suo grex adhaerens. Unde scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo ; et si qui cum episcopo non sint, in ecclesia non esse ».

3. *Epist.* 59, 5 (éd. HARTEL, p. 671-672) : « Neque enim aliunde haereses obortae sunt aut nata sunt schismata quam quando sacerdoti Dei non obtemperatur, nec unus in ecclesia ad tempus sacerdos et ad tempus iudex vice Christi cogitatur ». A noter que chez Cyprien sacerdos désigne l'évêque.

4. Dans une lettre du pape Corneille, ap. CYPR., *Epist.* 49, 2 : (éd. HARTEL, p. 611) : « nec ignoramus unum verum deum esse et unum esse Christum dominum quem confessi sumus, unum sanctum spiritum, unum episcopum in catholica esse debere ».

son dans une acclamation du peuple romain. L'empereur Constance veut imposer deux évêques à Rome. Le peuple s'écrie : « Un seul Dieu, un seul Christ, un seul évêque »[1].

Il n'y a donc pas un presbyterium à côté de l'évêque, avec des pouvoirs distincts. Il y a un presbyterium autour de l'évêque. Celui-ci d'ailleurs appelle les prêtres ses *compresbyteri*. Mais il est leur chef : c'est lui qui fait l'unité du presbyterium comme il fait l'unité de l'Église. Ce ne sont pas là des théories abstraites. Elles se traduisent par des faits concrets dans la liturgie et la discipline.

Quand l'évêque est présent, c'est lui qui célèbre l'eucharistie ; les prêtres concélèbrent avec lui [2]. C'est lui aussi qui préside

1. THÉODORET, *Hist. eccl.* II, 17, 6 (éd. PARMENTIER, p. 137). Le cas des évêques coadjuteurs n'est qu'une exception apparente à la règle. Le premier exemple que l'on connaisse est celui d'Alexandre, contemporain d'Origène, choisi pour aider l'évêque de Jérusalem Narcisse, que l'âge empêchait de remplir sa charge, cf. EUSÈBE, *Hist. eccl.* VI, 11, 1-3. Au IV[e] siècle, on cite Sénécion coadjuteur de Bassus, cf. PSEUDO-AMBROISE, *Epist.* 56 bis, *P. L.* 16, 1224. Saint Augustin fut choisi par Valerius et sacré du vivant de celui-ci, cf. POSSIDIUS, *Vita Aug.* 8, *P. L.* 32, 39 ; AUGUSTIN, *Epist.* 31, 4, *P. L.* 33, 23. Cependant Augustin reconnut que c'était contraire au concile de Nicée. Quand il se choisit un successeur, Eraclius, il le fit élire par le peuple, mais il se contenta de l'ordonner prêtre. Il ne devait devenir évêque qu'après la mort d'Augustin. Voir le procès-verbal de l'élection, *Epist.* 213, *P. L.* 33, 966-968. Le compromis temporaire proposé par les catholiques à la conférence de Carthage de 411, d'après lequel l'évêque donatiste siégerait avec l'évêque catholique, était aussi contraire au concile de Nicée, cf. *Collatio Carthaginensis*, MANSI IV, 61-62. Le concile de Nicée, canon 8, MANSI II, 672, décide que les évêques cathares (novatiens) revenus à l'unité feront fonction de prêtres ou de chorévêques. Sur ceux-ci, voir E. KIRSTEN, art. *Chorbischof*, dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. II, Stuttgart 1954, c. 1105-1114.

2. Voir IGNACE, *Philad.* 4, 1 : « Ayez donc soin de ne participer qu'à une seule eucharistie ; car il n'y a qu'une seule chair de notre Seigneur Jésus-Christ, et un seul calice pour nous unir à son sang, un seul autel, comme un seul évêque avec le presbyterium et les diacres, mes compagnons de service ». *Smyr.* 8, 1 : « Que personne ne fasse en dehors de l'évêque rien de ce qui regarde l'Église. Que cette eucharistie seule soit regardée comme légitime qui se fait sous la présidence de l'évêque ou de celui qu'il en aura chargé. Là où paraît l'évêque, que là soit la communauté, de même que là où est le Christ Jésus là est l'Église catholique ». L'usage de la messe unique s'est maintenue plus longtemps en Orient qu'en Occident Voir la lettre de saint Léon au patriarche d'Alexandrie, *Epist.* 9, 2, *P. L.* 54, 926-927.

aux rites d'initiation [1]. Tous les anciens rituels sont des pontificaux, si l'on peut se permettre cet anachronisme. L'évêque lui-même tient à préparer les catéchumènes. Les prêtres l'aident, ils accomplissent une partie des rites, mais tout se fait sous la présidence de l'évêque.

De même qu'il n'y a qu'un autel, il n'y a qu'une seule *cathedra* [2]. Les prêtres sont assis autour de l'évêque, mais sur des sièges plus bas. Ils sont « du second trône », comme le dit Constantin dans une convocation [3]. L'évêque, successeur des apôtres, est le seul docteur. C'est à lui qu'il appartient d'enseigner son peuple. Quand le vieil évêque d'Hippone, Valerius, fit prêcher devant lui saint Augustin alors simple prêtre, ce fut un beau tapage en Afrique, où on n'avait jamais rien vu de semblable [4]. L'usage s'était déjà répandu en Orient ; mais les Africains, attachés aux vieilles traditions, ne comprenaient pas qu'un simple prêtre enseigne en présence de celui qui était le docteur de l'Église.

1. Cf. IGNACE, *Smyrn.* 8, 2 : « Il n'est pas permis, en dehors de l'évêque, ni de baptiser ni de faire l'agape ». TERTULLIEN, *De bapt.* 17, 1 (éd. REFOULÉ, Paris, 1952, p. 89-90) : « Dandi quidem summum habet ius summus sacerdos, si qui est, episcopus ; dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate, propter ecclesiae honorem quo salvo salva pax est ». Le rite décrit par saint Ambroise dans le *De sacramentis* est un rite épiscopal, mais les prêtres font une partie des cérémonies. Il en était déjà de même dans la *Tradition apostolique* de saint Hippolyte. Les nombreuses homélies des Pères comme saint Augustin, Pierre Chrysologue, Maxime de Turin, destinées aux catéchumènes, montrent le soin que prenaient les évêques pour préparer les candidats au baptême. Une bonne partie des traités de saint Ambroise est sortie de cette prédication.

2. Pour saint Cyprien, il n'y a qu'une *cathedra*, comme il n'y a qu'un autel, cf. *Epist.* 43, 5 (éd. HARTEL, p. 594) : « Deus unus est et Christus unus et una ecclesia et cathedra una super Petrum domini voce fundata ». Il reproche aux schismatiques de vouloir ériger une autre chaire : cathedram sibi constituere... conantur (*Epist.* 69, 8, HARTEL, p. 757), profanum altare erigere et adulteram cathedram collocare (*Epist.* 68, 2, HARTEL, p. 745). La *cathedra* apparaît encore aujourd'hui dans le rite romain comme le symbole du magistère de l'évêque : *tribue ei cathedram episcopalem.*

3. Lettre à Chrestus, ap. Eusèbe, *Hist. eccl.* X, 5, 23. Voir aussi *Statuta Ecclesiae antiqua, P. L.* 56, 880 : « Ut episcopus in ecclesia in consessu presbyterorum sublimior sedeat ».

4. Possidius, *Vita Aug.* 5, *P. L.* 32, 37 : « Eidem presbytero potestatem dedit coram se in ecclesia evangelium praedicandi ac frequentissime tractandi contra usum quidem et consuetudinem Africanarum ecclesiarum. Unde etiam nonnulli episcopi detrahebant ».

C'était l'évêque aussi qui réconciliait les pénitents : il était le seul juge, comme le disait saint Cyprien dans un texte cité plus haut [1].

Cependant l'évêque ne pouvait être partout. A mesure que se multipliaient les églises urbaines et surtout les églises rurales, les besoins du peuple chrétien se faisaient plus nombreux, et l'évêque devait députer des prêtres dans les différentes églises. Là, surtout dans celles qui étaient éloignées de la ville, les prêtres exerçaient par eux-mêmes le ministère de la parole et des sacrements. Néanmoins certains points de discipline rappelaient toujours que ce n'était qu'une suppléance. Pas d'initiation chrétienne complète sans l'évêque : la confirmation lui était réservée — c'était la discipline normale en Occident, — ou du moins il fallait du saint-chrême béni par lui [2]. Les prêtres des titres romains célébraient l'eucharistie pour une partie du peuple ; mais l'envoi du *fermentum*, — pain consacré à la messe de l'évêque — marquait le lien avec l'eucharistie épiscopale [3]. De plus, à certaines fêtes, — et ceci est une discipline plus générale et qui a duré longtemps — les prêtres devaient venir dans la cité épiscopale et prendre part à la messe de l'évêque [4]. Je ne parle pas de la pénitence, puisqu'aujourd'hui encore aucun prêtre ne peut absoudre les fidèles sans une juridiction qui lui est donnée par l'ordinaire du lieu.

L'évêque n'est donc pas simplement le président d'honneur d'un collège, — quelque chose comme le doyen d'un chapitre, —

1. Le fait est évident pour la pénitence publique, la seule qui soit attestée dans l'Église ancienne. La réconciliation des pénitents reste encore dans le Pontifical romain un rite épiscopal.

2. Déjà chez saint Cyprien, *Epist.* 73, 9 (éd. HARTEL, p. 785) : « Quod nunc quoque apud nos geritur, ut qui in ecclesia baptizantur praepositis ecclesiae offerantur et per nostram orationem ac manus inpositionem spiritum sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur ». Voir aussi Innocent I, *Epist.* 25, III, 6, *P. L.* 20, 554. Dans l'Église orientale l'usage de la confirmation par un simple prêtre s'est généralisée, mais la bénédiction du saint-chrême reste un rite pontifical très solennel, cf. J. GOAR, *Euchologion sive Rituale Graecorum*, Venise 1730, p. 501-516.

3. Cf. INNOCENT I, *Epist.* 25, V, 8, *P. L.* 20, 556. Sur le sens de cet usage et des usages analogues, voir J. A. JUNGMANN, *Fermentum*, dans *Colligere fragmenta*, Beuron 1952, p. 185-190.

4. Cf. Concile d'Auvergne (535), c. 15, MANSI VIII, 862. Concile de Mâcon (581), c. 10, MANSI IX, 933.

ou un administrateur qui règle les questions de discipline. Il est le vrai pasteur de son peuple. Un petit fait montrera comment un grand évêque avait une conscience aiguë de ses obligations. Il y avait à 40 milles d'Hippone une localité assez importante, Fussala, qui comprenait bon nombre de donatistes à ramener à l'unité. Saint Augustin constate que la distance l'empêche de s'en occuper activement. Que fait-il ? Il écrit au primat de Numidie pour lui demander de venir y installer un évêque [1]. C'était à ses yeux une tâche trop importante de son ministère pour qu'il puisse la confier à un simple prêtre.

Il y eut cependant, vers la fin du IVe siècle, un mouvement presbytérien. En Orient, on signale Aerius, un arien ; en Occident, saint Jérôme [2], dont l'influence se fit sentir sur la théologie du moyen âge. On constate que le prêtre fait à peu près tout ce que fait l'évêque, hormis les ordinations et quelques rites de consécration. D'autre part, la terminologie du Nouveau Testament est flottante. L'évêque ne serait qu'un *primus inter pares*. Les *Statuta Ecclesiae antiqua*, un apocryphe du Ve siècle dont les tendances presbytériennes sont visibles, essaient de limiter les prérogatives des évêques ; mais cet essai est assez timide. On se contente de prescrire à l'évêque de ne rien faire sans l'avis de son clergé, et on lui rappelle que, s'il occupe à l'église un siège plus élevé, il doit considérer les prêtres comme ses collègues quand il se trouve à la maison. Enfin on concède au prêtre l'ordination du chantre, qui semble bien être en Occident un ordre fantôme [3]. Pour le reste, on respecte toutes les prérogatives des évêques. En somme l'opinion de saint Jérôme n'a rien changé en fait dans la discipline de l'Église. Elle est restée une opinion privée qui ne pouvait prévaloir contre une tradition bien établie. Mais elle a influencé les théologiens du moyen âge. Repris par Raban Maur et par Amalaire, les textes de saint

1. AUGUSTIN, *Epist.* 209, 2, *P. L.* 33, 953.

2. Sur Aerius, cf. ÉPIPHANE, *Adv. haer.* III, 73, *P. G.* 42, 505-512. Pour saint Jérôme, voir *Comm. in Tit.*, *P. L.* 26, 596-598 ; *Epist.* 69, 3, *P. L.* 22, 656. Voir aussi le traité pseudo-hiéronymien *De septem ordinibus*, *P. L.* 30, 159-162.

3. Sur les *Statuta*, voir B. BOTTE, *Le rituel d'ordination des Statuta Ecclesiae antiqua*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 11 (1939), p. 223-241.

Jérôme ont orienté la spéculation théologique en la faisant partir de la prêtrise et non de l'épiscopat. *Sacerdos* ne désigne plus normalement l'évêque, comme encore au IVe siècle ; il est devenu synonyme de *presbyter*. On va donc essayer de définir le sacerdoce à partir de la prêtrise ; puis on se demandera ce que l'évêque peut avoir de plus que le prêtre. Bien plus, l'épiscopat disparaîtra comme tel de la liste des ordres.

Pourtant la constitution de l'Église n'a pas changé. Les textes liturgiques sont toujours là pour affirmer que les prêtres sont les coopérateurs de l'ordre des évêques. Les prescriptions canoniques non plus n'ont pas changé, du moins pour l'essentiel. Le canon 329 du *Codex iuris canonici* dit encore : « Episcopi sunt successores apostolorum atque ex divina institutione peculiaribus ecclesiis praeficiuntur quas cum potestate ordinaria regunt sub auctoritate Pontificis Romani ». A part la dernière clause, c'est déjà la doctrine de saint Cyprien. Le droit positif peut avoir restreint les privilèges des évêques ; il n'a rien pu changer d'essentiel. Les relations entre prêtres et évêques peuvent avoir été modifiées sur certains points de détail. Du point de vue théologique, elles sont restées les mêmes. Ce que nous trouvons dans les quatre premiers siècles reste donc valable quand il s'agit de déterminer ce qu'est le sacerdoce. Le presbyterium reste un corps sacerdotal qui aide l'évêque et le supplée dans sa mission de régir le peuple de Dieu.

II. Ordo episcoporum

A regarder cette Église locale des premiers siècles, on a tout d'abord l'impression d'une société patriarcale qui vit sur elle-même. Il n'y a pas de livres liturgiques, il n'y a pas de recueil canonique. L'évêque est le seul législateur de sa communauté. Il vit très près de son peuple ; il consulte son presbyterium pour les affaires importantes ou même il demande le consentement du peuple. Cependant il ne dépend de personne. Il est le chef de la communauté. Pour certains historiens, c'est l'âge d'or. La période conciliaire qui s'ouvre avec le concile de Nicée va tout changer. L'Église va calquer sa constitution sur celle de l'empire

romain et se donner une armature juridique de plus en plus rigide, avec les métropolites et les patriarches. Tout un système de décisions des conciles œcuméniques et locaux vont emprisonner l'évêque et sa communauté dans un réseau de prescriptions minutieuses, en attendant que les interventions de plus en plus fréquentes du Siège romain ne fassent de l'Église une monarchie absolue. Depuis le IVe siècle l'influence politique de l'empire et le juridisme romain auraient donc transformé l'Église en enfermant les petites communautés primitives autonomes dans le carcan d'une énorme machine juridique. Il est bien sûr que la structure juridique de l'Église ne s'est organisée que progressivement et que l'autonomie des évêques s'est trouvée graduellement limitée. Personne d'ailleurs n'a jamais songé à le nier. Mais il est faux que cette organisation se soit imposée du dehors et qu'elle n'ait commencé qu'avec la période conciliaire. Elle est sortie en fait beaucoup plus tôt de la conscience qu'avaient les évêques de faire partie d'un *ordo episcoporum*.

Cette expression peut être prise dans deux sens : un sens historique et un sens hiérarchique.

Dans le sens historique, *ordo episcoporum* désigne la succession des évêques par qui la tradition apostolique s'est transmise, en même temps que le charisme donné par l'imposition des mains. On trouve l'expression pour la première fois chez Tertullien [1]. Mais avant lui saint Irénée a déjà exprimé la même idée. Devant les prétentions des sectes à garder des traditions secrètes, Irénée invoque la tradition des Églises apostoliques. Il s'arrête particulièrement à celle de Rome, mais c'est par souci de brièveté : une enquête dans les autres Églises apostoliques donnerait les mêmes résultats. Or, dans ces Églises, la transmission du dépôt de la foi a été assurée par une succession ininterrom-

1. *Adv. Marc.* IV, 5, *P. L.* 2, 395 : « Habemus et Joannis alumnas ecclesias. Nam etsi Apocalypsim eius Marcion respuit, ordo tamen episcoporum ad originem recensus in Ioannem stabit auctorem ». *De praescr.* 32, *P. L.* 2, 52 : « Edant ergo origines ecclesiarum suarum, evolvant ordinem episcoporum suorum ita per successiones ab initio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex apostolis vel apostolicis viris... habuerit auctorem et antecessorem. Hoc enim modo ecclesiae apostolicae census suos deferunt ».

pue d'évêques [1]. Il ne faut pas concevoir cette succession d'une manière matérielle, comme si chaque évêque avait ordonné son successeur. En fait il était ordonné la plupart du temps par les évêques voisins. Mais il était choisi, en règle générale, par le peuple et dans la communauté même. Des textes précis montrent que c'était la règle encore au IVe siècle [2]. L'évêque était choisi pour continuer l'œuvre de son prédécesseur et il y était habilité par sa consécration. Irénée est le premier à formuler la théorie de la succession apostolique. Rien ne prouve qu'il l'ait inventée. De fait des listes d'évêques ont été faites avant lui, comme en témoigne Hégésippe au milieu du IIe siècle. Peu importe l'exactitude historique de ces listes. Elles traduisent la conviction du peuple chrétien que l'apostolicité de l'Église est attachée à sa continuité, garantie elle-même par la succession des évêques.

Tertullien, comme nous l'avons dit, a repris les mêmes idées qu'Irénée, en employant cette fois l'expression de *ordo episcoporum* [3]. Mais surtout les évêques eux-mêmes ont conscience d'être les successeurs des apôtres. Ainsi Firmilien de Césarée en Cappadoce, écrivant à saint Cyprien, parle de l'Église catholique dans laquelle nous sommes « nous qui avons succédé aux apôtres » [4]. Cyprien, de son côté, écrit au pape Corneille : « Nous travaillons et nous devons travailler à garder l'unité qui nous a été transmise par le Seigneur et par l'intermédiaire des apôtres à nous leurs successeurs » [5]. On pourrait multiplier les citations. Même saint Jérôme, qui tend cependant à limiter le pouvoir

1. IRÉNÉE, *Adv. haer.* III, 2 (éd. HARVEY, t. II, p. 8-9). Pour les listes d'évêques, Hégésippe en avait trouvé les éléments avant lui, cf. EUSÈBE, *Hist. eccl.* IV, 22, 2.

2. Voir CYPRIEN, *Epist.* 57, 5 (éd. HARTEL, p. 739). Au IVe siècle, le pape Jules cite comme irrégularité canonique de l'élection de Grégoire comme évêque d'Alexandrie qu'il n'a pas été baptisé dans cette Église, qu'il n'a pas été demandé par le peuple ni le clergé, qu'il a été sacré à Antioche, cf. ATHANASE, *Apol.* 30, *P. G.* 25, 297.

3. Voir les textes cités p. 14, note 1.

4. Lettre à Cyprien, ap. CYPR., *Epist.* 75, 16 (éd. HARTEL, p. 821) : « Potestas ergo peccatorum remittendorum apostolis data est et ecclesiis quas illi a Christo missi constituerunt et episcopis qui eis ordinatione vicaria successerunt ».

5. *Epist.* 45, 3 (éd. HARTEL, p. 602) : « Hoc enim vel maxime, frater, et laboramus et laborare debemus ut unitatem a domino et per apostolos nobis successoribus traditam, quantum possumus, obtinere curemus ».

des évêques, ne peut que se rallier à la tradition : « Partout où il y a un évêque, soit à Rome, soit à Gubbio, soit à Constantinople, soit à Reggio, soit à Alexandrie, soit à Tanis, il est de même dignité, du même sacerdoce... Tous sont successeurs des apôtres »[1].

L'évêque qui entre en charge a donc conscience de n'être pas le chef d'une communauté quelconque qu'il peut modeler à son gré. Il prend une succession dont l'origine le ramène aux apôtres et il devient un chaînon dans cet *ordo* qui doit assurer la continuité de l'Église. Cette conviction, elle se traduit dans les prières d'ordination des différents rites, comme je l'ai montré ailleurs[2].

Cependant il y a un second sens de l'expression *ordo episcoporum*, que j'ai appelé hiérarchique. Dans une société organisée, tous les individus n'occupent pas le même rang, et il se constitue des classes. Qu'on pense, par exemple, à l'*ordo senatorius* ou à l'*ordo equestris* des romains. Il en est de même dans l'Église. Il y a un *ordo episcoporum*. C'est dans ce sens que les anciennes prières romaines de l'ordination appellent les prêtres *cooperatores ordinis nostri*.

Il ne s'agit pas seulement d'individus qui auraient une même dignité, mais sans lien entre eux. L'*ordo episcoporum* forme un corps, un collège. Telles sont les expressions employées par saint Cyprien, bien qu'il se soit fait le champion de l'autonomie épiscopale : « Il est nombreux le corps des évêques (*sacerdotum*), lié par le ciment de la concorde mutuelle et le lien de l'unité, en sorte que si quelqu'un de notre collège tente de faire une hérésie, de séparer le troupeau du Christ et de le dévaster, les autres viennent à la rescousse... Car bien que nous soyons

Voir aussi la sentence de Clarus, *Sententiae episcoporum*, éd. HARTEL, p. 459 : « Manifesta est sententia domini nostri Iesu Christi apostolos suos mittentis et ipsis solis potestatem a patre sibi datam permittentis, quibus nos successimus eadem potestate ecclesiam domini gubernantes ».

1. *Epist.* 146, *P. L.* 22, 1194 : « Ubicumque fuerit episcopus sive Romae sive Eugubii sive Constantinopoli sive Rhegii sive Alexandriae sive Tanis, eiusdem meriti est et sacerdotii... Ceterum omnes successores apostolorum sunt ».

2. *L'Ordre d'après les prières d'Ordination* dans les *Questions liturgiques et paroissiales*, 35 (1954), p. 167-179.

de nombreux pasteurs, nous faisons cependant paître un seul troupeau, et nous devons rassembler et soigner toutes les brebis que le Christ s'est acquises par son sang et sa passion »[1].

Ainsi l'évêque a conscience non seulement de s'insérer dans la succession des apôtres, mais aussi de faire partie d'un corps, d'un collège, d'un ordre auquel est confié le soin de faire paître le troupeau du Seigneur. Cette conviction, elle se traduit aussi par des faits.

Il y a tout d'abord le sacre épiscopal lui-même. Il est fait non par le presbyterium, mais par les évêques présents, d'après la *Tradition apostolique*[2]. Quels sont ces évêques ? Hippolyte ne le dit pas. Saint Cyprien est plus précis et il dit que, suivant l'usage africain et celui de la plupart des provinces, tous les évêques voisins de la province se réunissent dans la communauté où il faut élire un évêque et que l'élection se fait en présence du peuple[3]. C'est donc une discipline en vigueur depuis longtemps, puisque Cyprien la considère comme quasi universelle. Le concile de Nicée n'innove pas, il ne fait que préciser une coutume existante quand il règle la question : « Il convient grandement que l'évêque soit établi par tous ceux de l'éparchie. Cependant si c'était difficile dans un cas de nécessité ou à cause de la distance, que l'ordination se fasse après que trois parmi tous ont été réunis et que les absents ont pris part à l'élection par lettre »[4]. Le chiffre de trois qui est mentionné dans les textes postérieurs n'a jamais été qu'un minimum, et la prescription n'a jamais eu

1. *Epist.* 68, 3-4 (éd. HARTEL, p. 746-747) : « Copiosum corpus est sacerdotum concordiae mutuae glutino atque unitatis vinculo copulatum, ut si quis ex collegio nostro haeresim facere et gregem Christi lacerare et vastare temptaverit, subveniant ceteri qua pastores utiles et misericordes oves dominicas in gregem colligant... Nam etsi pastores multi sumus, unum tamen gregem pascimus et oves universas quas Christus sanguine suo et passione quaesivit colligere et fovere debemus ».

2. *Tradition apostolique* 2, éd. B. BOTTE, p. 26-27.

3. *Epist.* 67, 5 (éd. HARTEL, p. 739) : « Propter quod diligenter de traditione divina et apostolica observatione servandum est et tenendum, quod apud nos quoque et fere per provincias universas tenetur, ut ad ordinationes rite celebrandas ad eam plebem cui praepositus ordinatur episcopi eiusdem provinciae quique conveniant et episcopis deligatur plebe praesente quae singulorum vitam plenissime novit et uniuscuiusque actum de eius conversatione perspexit ».

4. MANSI II, 669.

pour but d'assurer la validité sacramentelle [1]. C'est que l'élection d'un évêque n'est pas seulement l'affaire d'une communauté ; elle intéresse toute l'Église. L'élu est agrégé à l'*ordo episcoporum* par un acte collégial.

Ce n'est pas là simple formalité juridique. Pour exercer légitimement sa charge, l'évêque doit rester en communion avec ses collègues. Cette communion se traduit par la communion eucharistique, mais elle suppose la communauté de foi. Saint Irénée raconte l'entrevue de Polycarpe avec le pape Anicet, et pour montrer que la question pascale n'avait pas l'importance que veut lui attribuer le pape Victor, il souligne que le pape lui « concéda l'eucharistie » et qu'ils communièrent ensemble [2]. S'il s'était agi d'une question importante qui aurait mis en péril l'unité de l'Église, le pape n'aurait pas pu agir ainsi. Telle est bien la pensée de saint Irénée.

Hégésippe, vers le milieu du IIe siècle, raconte qu'au cours de son voyage à Rome, où il séjourna depuis le pontificat d'Anicet jusqu'à celui d'Eleuthère, il rencontra beaucoup d'évêques et qu'auprès de tous il a trouvé la même doctrine [3]. Cette unité de foi, à un moment où les sectes pullulent, ne se comprend que par des relations suivies entre les évêques qui ont à cœur l'unité de l'Église. Le maintien de la tradition n'était possible que par la confrontation des usages des différentes Églises locales. Les relations personnelles, telles que celles de saint Polycarpe avec le pape Anicet, sont sans doute exceptionnelles ; mais les relations épistolaires étaient plus nombreuses. Denys de Corinthe écrit aux communautés d'Athènes, de Lacédémone, de Gortyne, d'Amastris, du Pont, de Cnosse, de Rome. L'évêque de Cnosse lui répond et lui demande d'écrire encore [4]. Tous les évêques n'avaient pas les talents épistolaires de Denys ; mais ils partageaient sa sollicitude pour l'unité de l'Église. Qu'une

1. Concile d'Arles (314), MANSI I, 473 : « Si non potuerint septem, sine tribus fratribus non praesumant ordinare ». Au troisième concile de Carthage (393), MANSI III, 883, deux évêques demandent qu'on maintienne la coutume selon laquelle il faut douze évêques. Le concile reprend simplement la prescription de Nicée.

2. EUSÈBE, *Hist. eccl.* V, 24, 16-17.

3. *Ibid.* IV, 22, 1.

4. *Ibid.* IV, 23, 1-13.

question vienne à se poser, et nous voyons les évêques d'une région se réunir pour en discuter. Nous en avons un exemple à propos de la question pascale [1]. Le jeu est mené avant tout par les évêques des sièges les plus importants, tels que Rome, Alexandrie, Antioche, Éphèse ; mais nous voyons les évêques des diverses régions se réunir pour examiner quelle était, sur ce point, la tradition de leurs Églises respectives.

Au IIIe siècle, nous voyons ces contacts se multiplier. Le schisme de Novatien n'est pas une affaire purement romaine. Il ne pouvait réussir que si Novatien parvenait à se faire reconnaître par les autres évêques. Un concile réunit à Rome 60 évêques [2] ; un autre se tient à Antioche [3]. Saint Cyprien s'en mêle personnellement [4], de même que Denys d'Alexandrie : celui-ci exhorte Novatien à rendre témoignage à l'unité de l'Église, « ce qui n'est pas moins grand, dit-il, que de rendre témoignage à la foi » [5].

Peu de temps après éclate l'affaire de Paul de Samosate, évêque d'Antioche, une des Églises les plus importantes, premier centre de diffusion du christianisme après Jérusalem. Or Paul s'est écarté de la règle de foi. Il est de droit déchu de son épiscopat, et un synode réuni à Antioche le dépose et le remplace par Domnus. Les membres du synode écrivent une lettre adressée aux évêques de Rome et d'Alexandrie, mais qui doit être communiquée aux autres évêques. Ils leur demandent de recevoir les « lettres de communion » de Domnus et d'y répondre [6]. On voit par là que ces « lettres de communion » étaient déjà un usage reçu.

Cependant Paul de Samosate refuse de rendre les édifices du culte. Privés de tout pouvoir coercitif, les évêques s'adressent à l'empereur Aurélien qui décide de donner les édifices à celui que les évêques d'Italie auront reconnu comme le véritable

1. Voir tout le dossier rassemblé par Eusèbe, *Hist. eccl.* V, 24-35 ; cf. B. Botte, *La question pascale*, dans *La Maison-Dieu*, fasc. 41 (1955), p. 84-95.
2. Eusèbe, *Hist. eccl.* VI, 43, 2.
3. *Ibid.* VI, 43, 3.
4. Voir notamment les lettres 44, 52, 55, 59, 60, 68 de l'édition de Hartel.
5. Eusèbe, *Hist. eccl.* VI, 45.
6. *Ibid.* VI, 30, 1-2.

chef de la communauté [1]. Ainsi, aux yeux d'un empereur païen, il n'y avait pas seulement des Églises locales, mais une Église catholique, dont l'unité était garantie par la communion des évêques.

Il semblerait pourtant que cette unité ait été précaire et superficielle. Les manuels d'histoire ecclésiastique nous donnent l'impression que la vie de l'Église, dans ces premiers siècles, n'a été qu'une longue suite de querelles où s'affirme le particularisme régional. C'est que nos manuels sont trop souvent du type de l'histoire-bataille. Ils insistent tellement sur les conflits qu'il ne reste plus de place pour parler de la vie profonde de l'Église. Pourtant les controverses ne sont que peu de chose si on les compare aux principes essentiels sur lesquels on est d'accord : canon des Écritures, règle de foi, discipline morale, vie sacramentelle. Et cela à une époque où le christianisme risquait de se dissoudre dans la spéculation gnostique ou dans l'illuminisme des montanistes. Qu'est-ce qui a donné à l'Église naissante cette cohésion en face des sectes ? Ce n'est pas l'appui de l'empire qui s'en désintéresse, quand il ne la persécute pas. Ce n'est pas la supériorité de ses apologistes, car les sectes avaient des docteurs très habiles. Ce n'est pas non plus sa structure hiérarchique en elle-même, car les sectes avaient aussi leur organisation. Ce ne peut être que la conviction profonde d'être l'Église catholique, fondée sur les apôtres et les prophètes. Et son apostolicité était garantie par la succession des évêques qui avaient reçu, par l'imposition des mains, la mission de continuer l'œuvre des apôtres et qui par leur accord, maintenaient l'Église dans l'unité. Ce n'étaient pas de grands écrivains. Il y en a tout au plus une douzaine qui ont laissé quelque vestige d'une œuvre littéraire. Mais c'est eux avant tout qui ont mené le combat pour la défense de la tradition, bien plus que les apologistes. L'histoire n'en a guère gardé de souvenir. Tout au plus des listes de noms, ou quelques signatures au bas d'un document, telles que celles qui suivaient la lettre de Sérapion contre les montanistes [2]. Mais peut-on croire que ces hommes qui s'écrivaient et

1. *Ibid.* VI, 30, 19.
2. *Ibid.* VI, 19, 3-4 : « Dans cette lettre de Sérapion sont rapportées aussi des signatures de différents évêques. Parmi eux l'un souscrit ainsi :

se réunissaient pour régler la question pascale n'aient pas eu plus à cœur encore les fondements mêmes du christianisme qui étaient menacés par les sectes ? Le fait d'ailleurs qu'ils discutaient prouve qu'ils voulaient s'entendre et qu'ils avaient le sens de l'unité.

Il faut reconnaître cependant que, sur certains points, on a abouti à une impasse et que chacun est resté sur ses positions. Ainsi pour la question pascale et pour le baptême des hérétiques. D'autres problèmes vont bientôt se poser. Peu après la paix de l'Église, on va entrer dans la période des grandes controverses théologiques. Il fallait trouver un moyen de garder l'unité de la foi. C'est alors que s'ouvre la période des grands conciles œcuméniques qui vont fixer non seulement les formules de foi, mais aussi le droit de l'Église.

C'est une période qui n'a pas bonne presse, comme je l'ai dit, chez bon nombre d'historiens ou de théologiens non catholiques. Ce serait le moment où s'introduit dans l'Église le juridisme romain, sur le modèle et avec l'aide de l'empire. C'en est fait de l'autonomie ecclésiastique des premiers siècles. On va définir la compétence des métropolites et des patriarches, sur le patron des provinces romaines, promulguer des décrets qui auront force de loi dans toute l'Église : en un mot, lui donner une constitution juridique.

Il y a dans tout cela une part de vérité et beaucoup d'exagération. Il est bien vrai que les empereurs, qui avaient tout intérêt à voir s'apaiser les conflits, ont favorisé les conciles et sont intervenus de manière parfois intempestive. Mais il est radicalement faux que le mouvement conciliaire et l'organisation de l'Église soient dus tout simplement à l'influence de l'empire. L'un et l'autre sont sortis de la conscience qu'avait l'*ordo episcoporum* de l'unité de l'Église. Cette conviction, nous la trouvons déjà au IIe siècle : « Cette foi, dit saint Irénée,

Aurelius Quirinius martyr, je souhaite que vous vous portiez bien ; un autre de cette façon : Aelius Publius Julius, évêque de Delebelle, colonie de Thrace : vive Dieu qui est dans les cieux, parce que Silas le bienheureux qui est à Anchialus a voulu chasser le démon de Priscilla et les hypocrites ne l'ont pas permis. Il y a aussi dans la lettre dont nous parlons des signatures autographes de beaucoup d'évêques qui étaient du même avis ».

l'Église la garde avec soin, bien qu'elle soit disséminée dans le monde entier, comme si elle habitait une seule maison ; elle croit à ces choses comme si elle avait un seul cœur et une seule âme ; elle les prêche d'un même accord, elle les enseigne et les transmet comme si elle n'avait qu'une seule bouche »[1]. Et saint Cyprien écrivait : « L'Église catholique est une, elle est organisée et unie par le ciment des évêques *(sacerdotes)* qui sont attachés l'un à l'autre »[2]. C'est cette conscience d'être le ciment de l'Église catholique qui a provoqué la convocation des conciles œcuméniques. La paix de l'Église, et aussi les facilités de la poste impériale, ont rendu possible ce qui ne l'était pas aux siècles précédents. Mais ce n'était pas une rupture avec le passé ; c'était un développement logique et nécessaire de ce qui s'était fait antérieurement.

Quant à l'organisation hiérarchique, s'il est vrai que des éléments politiques ont déterminé, dans une certaine mesure, la constitution des patriarcats, il serait erroné de croire qu'il s'agit simplement d'une incidence politique sur la vie de l'Église. L'organisation avait déjà commencé avant Nicée. Le concile se réfère explicitement à une tradition antérieure, et on peut voir notamment que la juridiction de l'évêque d'Alexandrie dépassait largement le territoire de l'Égypte[3].

En somme, ce que nous constatons à l'époque des grands conciles n'est que la confirmation de ce que nous trouvons aux siècles précédents. Le concile œcuménique n'est pas autre chose que l'*ordo episcoporum* qui se réunit pour exercer d'un commun accord la charge qu'il a de régir l'Église de Dieu.

1. *Adv. haer.* I, 3 (MASSUET 10, 2), éd. HARVEY, t. I, p. 92.

2. *Epist.* 66, 8 (éd. HARTEL, p. 733) : « quando ecclesia quae catholica una est, scissa non sit, sed utique conexa et cohaerentium sibi invicem sacerdotum glutino copulata ».

3. MANSI II, 669-672. Voir aussi le commentaire de HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, t. I, Paris 1907, p. 552-569. Le concile ne fait que codifier une situation acquise en fait et en droit. Le concile de Chalcédoine apportera des modifications dans cette organisation des patriarcats, mais il n'introduira pas un droit complètement nouveau.

III. Conclusions

Notre objectif n'est pas de proposer une réforme de l'Église ni même de trouver, du moins dans l'immédiat, une solution aux difficultés de l'heure présente. Notre objectif propre et immédiat, c'est d'élaborer une théologie du sacerdoce. Cette théologie, nous ne pouvons l'établir que sur la base solide de la tradition et non sur le sable mouvant d'une spéculation purement abstraite.

Seulement il peut y avoir une équivoque sur le sens que nous donnons à ce mot de tradition. Certains théologiens paraissent se représenter la tradition comme une série d'énoncés intellectuels, de principes ou de théories qui se transmettent de bouche à oreille et qui, un beau jour, sont mis par écrit. Il suffit de secouer la poussière de la scolastique, de remuer les textes des Pères et des écrivains ecclésiastiques pour retrouver la théorie perdue. De ces fouilles on ramène au jour quelques textes isolés de tout contexte, on coud bout à bout une phrase de Clément d'Alexandrie avec une autre de saint Cyrille, une troisième du Pseudo-Denys, une quatrième de saint Grégoire ou de saint Bernard, et on présente cet arlequin comme un argument de tradition en faveur d'une théorie théologique qui s'impose ou presque à la foi chrétienne. Ce genre de recherches n'aboutit jamais qu'à des théories inviables, qui n'ont d'autre résultat que d'encombrer nos bibliothèques, parce qu'elles partent d'une fausse idée de la tradition. Celle-ci n'est pas une théorie abstraite qui circule oralement. Elle est vécue avant d'être formulée, et elle est formulée avant d'être expliquée rationnellement. La messe a été vécue comme sacrifice avant qu'on ait songé à l'exprimer clairement, et son caractère sacrificiel a été défini avant qu'on en ait donné une explication. La preuve en est qu'aujourd'hui encore on n'a pas trouvé d'explication positive qui satisfasse tout le monde.

La vraie tradition ne se trouve pas exclusivement dans des énoncés intellectuels. Elle se concrétise dans des attitudes, dans des usages, dans des faits, dans des institutions. Et dans les énoncés des écrivains ecclésiastiques, il y a un triage à faire. Tout n'a pas la même valeur. Les paroles d'un saint Augustin, quand il parle comme évêque, au nom d'une tradition dont

il est le gardien, ont plus d'importance que les théories de saint Jérôme ou du Pseudo-Denys qui n'expriment qu'une opinion personnelle. Un développement oratoire dans un sermon n'a pas la même valeur qu'une sentence prononcée dans un concile. Il ne faut pas tout mêler sous peine d'embrouiller les idées.

Je crois que pour la question qui nous occupe, ce point de vue a son importance. Il y a quelque risque à élaborer une théorie abstraite du sacerdoce au moyen d'énoncés glanés çà et là : le prêtre médiateur entre Dieu et les hommes. Puis, à côté de cette théorie, on juxtapose une discipline ecclésiastique, puisque dans une société il faut bien qu'il y ait un certain ordre. Mais cela n'a rien à voir avec la théologie : c'est du droit canonique. On vide celui-ci de tout contenu théologique pour n'y voir qu'un amalgame de décisions positives plus ou moins valables, suivant les circonstances, sans faire de distinction entre l'essentiel et l'accessoire. Seulement, par le fait même, on vide aussi la théologie d'une partie de sa substance traditionnelle.

Il est paradoxal que l'épiscopat ne figure plus dans la liste des ordres. Telle synopse de théologie dogmatique consacre un chapitre au sacrement de l'ordre sans nommer l'épiscopat ailleurs que dans un corollaire. Le sacerdoce est défini à partir de la prêtrise comme le sacrement qui confère le pouvoir spirituel et la grâce pour célébrer l'eucharistie et remplir les autres fonctions ecclésiastiques. Un double pouvoir est conféré par l'ordre : l'un sur le corps eucharistique du Christ, pour la consécration, l'autre sur son corps mystique, pour préparer les âmes des fidèles à recevoir l'eucharistie.

Tout cela est peut-être exact en soi ; mais il faut reconnaître que, en dehors de tout contexte ecclésiologique, c'est un peu court. L'eucharistie a l'air d'être une fin en soi et, en dépit de l'expression « corps mystique » — qui est là pour le parallélisme — la perspective est plutôt individualiste : il y a le prêtre d'une part et les âmes des fidèles d'autre part. Et si quelqu'un d'un peu curieux demande ce qu'est l'épiscopat, il trouvera, dans le corollaire dont j'ai parlé, une relation de la discussion des théologiens : l'épiscopat imprime-t-il un nouveau caractère ou étend-il seulement le caractère de la prêtrise à d'autres effets. Notons-le en passant, ce caractère sacramentel qui s'étend comme une tache de vin est une des plus belles

inventions de la théologie moderne. Il est bien question, dans ce manuel, de l'épiscopat, mais il faut se référer au chapitre *De ecclesia*. Cela n'a apparemment aucun rapport avec le sacrement de l'ordre.

Est-il besoin d'ajouter qu'une théologie aussi étriquée, jointe à la simplification que subissent toujours les idées, aboutit par dégradations successives à de véritables caricatures ? Si nous voulons faire une synthèse théologique valable du sacerdoce, il faut lui donner une base traditionnelle plus large et plus solide, en tenant compte non seulement des théories, mais aussi et avant tout de la tradition vécue.

Certains ont pu se dire, au cours de mon exposé : « Tout cela est très bien, mais c'est de l'histoire des institutions ou du droit canonique ; qu'est-ce que cela a à voir avec la théologie ? » Eh bien, oui, c'est de l'histoire des institutions ; mais c'est là que se traduit en acte la conscience qu'a l'Église de son sacerdoce, mieux que dans des théories. Or cette conscience a deux racines : la conviction d'être apostolique et celle d'être une et catholique. Elle est apostolique parce que ses évêques se sont transmis d'âge en âge, avec le dépôt de la tradition, un charisme qui leur vient des apôtres et, en dernière analyse, du Christ. Elle est une et catholique parce que ses évêques sont solidaires l'un de l'autre et que l'*ordo episcoporum* maintient, par sa communion, l'unité de l'Église répandue sur toute la terre.

Cela nous invite à placer notre synthèse non sur le plan des pouvoirs rituels de chaque prêtre en particulier, mais dans une perspective ecclésiale : le sacerdoce principe de croissance, d'organisation et d'unité du corps du Christ.

C'est à la même conclusion qu'amène aussi l'étude des prières liturgiques [1].

Le presbyterium n'est donc pas un organisme autonome, placé à côté de l'évêque. Il n'y a pas de domaine qui lui soit assigné en dehors de la compétence de l'évêque. Il est là pour le conseiller, pour l'aider, pour suppléer à son absence. Mais c'est l'évêque qui est par excellence le pasteur de son peuple. Aux premiers siècles il vit d'ailleurs très près de lui ; il le connaît et il en est connu. C'est lui qui est principe d'unité dans son Église, non

1. Voir l'article cité p. 16, n. 2.

seulement dans l'ordre disciplinaire mais aussi dans l'ordre sacramentel et doctrinal. S'il est assisté par un presbyterium, il a néanmoins conscience d'être le chef et de représenter seul le pouvoir apostolique. Le presbyterium partage son sacerdoce, mais dans l'unité et la soumission.

Cependant l'évêque n'a rien d'un dictateur qui imposerait à sa communauté une loi arbitraire, sans aucun contrôle. Au dessus de lui, il y a l'évangile et la tradition. Il faut donc qu'il reste en contact avec les autres Églises. Qu'il vienne à violer la règle de foi, et il sera déchu de ses droits. Ici aussi l'idéal de l'Église ancienne est un idéal d'unité. Il y aura certes des entorses à cette unité. Mais les conflits et les déchirements ne feront que marquer, d'une manière parfois tragique, la conviction qu'il ne peut y avoir qu'une seule Église, une seule foi, une seule communion. L'idée de l'intercommunion n'est jamais venue à personne dans l'Église ancienne.

Rien n'est plus étranger à l'épiscopat ancien que l'insularisme. Sans doute chacun tient à ses coutumes propres. On ne confond pas l'unité avec l'uniformité. Mais les évêques ont le sentiment aigu de leur devoir vis-à-vis de l'Église universelle, parce qu'ils ont conscience d'appartenir à l'ordre sur lequel repose l'apostolicité et l'unité de l'Église. Ils se sentent solidairement responsables de ce qui se passe dans toute l'Église.

Je ne prétends pas que le tableau de l'Église des premiers siècles représente un idéal auquel il faudrait revenir matériellement. Tout d'abord l'Église s'est organisée d'une manière plus précise dans la législation conciliaire, puis grâce aux interventions du Siège apostolique de Rome, qui a revendiqué et exercé, de manière de plus en plus effective, son droit de juridiction sur toute l'Église ; et, en dernier lieu, il y a eu la définition de l'infaillibilité pontificale au concile du Vatican. D'autre part, les conditions de l'exercice du sacerdoce ne sont plus les mêmes aujourd'hui, dans de vastes diocèses, que dans les petites cités épiscopales des premiers siècles. Et cependant, malgré tous ces changements, la constitution de l'Église n'a pas changé. Le code de droit canonique proclame toujours que les évêques sont les successeurs des apôtres et que leur juridiction est de droit divin. Les prières d'ordination continuent à nous inculquer la même doctrine. Les prêtres sont ordonnés pour être les colla-

borateurs de l'ordre des évêques. L'idéal d'unité n'est pas moins vivant qu'aux premiers siècles. Il me semble évident que les principes fondamentaux qui ont été vécus et proclamés jadis ont encore toute leur valeur et qu'une théologie du sacerdoce doit prendre pour point de départ l'*ordo episcoporum* comme principe de l'apostolicité et de l'unité de l'Église. Non pas seulement dans le sens d'un juridisme étroit qui ne verrait là qu'une discipline extérieure, mais dans le sens théologique du mot. C'est grâce à un charisme, transmis par l'imposition des mains, que les évêques, aidés de leur presbyterium, ont édifié l'Église. C'est par eux qu'elle doit croître encore.

Sans doute la hiérarchie n'est pas l'Église. Mais sans elle il n'y aurait pas d'Église. On a réagi, avec raison contre une présentation de l'Église qui insistait tellement sur la hiérarchie qu'elle apparaissait un peu comme une ossature décharnée. Mais l'erreur inverse serait plus dangereuse encore. Si l'on supprimait l'ossature, il n'y aurait plus qu'un invertébré. Qu'on ne juxtapose pas non plus une Église invisible et une Église visible, comme deux réalités distinctes qui ne coïncident que par hasard. Qu'il y ait en dehors de l'Église visible des hommes de bonne volonté qui font partie de l'âme de l'Église, personne n'en doute ; mais c'est le secret de Dieu. La mission que le Christ a donnée à ses apôtres, c'est de faire que tous soient réunis dans une société visible qui ait une même foi, une même espérance, qui communie à une même eucharistie, qui vive dans une même charité. C'est vers cette unité-là qu'ont tendu les efforts des apôtres et de ceux qui ont continué leur œuvre. C'est là encore que doit tendre le sacerdoce d'aujourd'hui. Non pas seulement sanctifier des âmes comme le dirait notre manuel de théologie, chacun pour son compte, mais former une Église vivante. Telle est, me semble-t-il, la perspective dans laquelle nous devons étudier le sacerdoce, et pour cela il faut mettre au premier plan la théologie de l'épiscopat. Il n'est pas un organisme juridique superposé au sacerdoce. Il est le principe même du sacerdoce et par là le principe même de l'Église, — à moins que l'Église elle-même ne se soit trompée depuis quelque dix-neuf siècles. Mais pour nous qui croyons en l'Église, une, sainte, catholique et apostolique, il ne peut pas y avoir de doute.

Dom Bernard Botte.

Partisans et ennemis des biens ecclésiastiques au sein du monachisme russe aux XVe et XVIe siècles.

L'enrichissement progressif de l'Église de Russie posa un problème économique et politique au jeune État moscovite, et un cas de conscience à l'Église elle-même [1].

Dès le jour où le problème fut posé, le porte-drapeau des défenseurs des privilèges de l'Église fut saint Joseph, abbé du monastère de Volok près de Volokolamsk [2]. Il naquit en 1440, dans une famille de petite noblesse. Dès sa jeunesse, ses purs désirs de vie religieuse se heurtent aux défauts des monastères de l'époque : il est rebuté par les mœurs qui règnent au couvent d'un certain abbé Barsanuphe Neumoj et ne trouve satisfaction que chez le célèbre « starec » Paphnuce de Borovsk. Il reste dix-huit ans sous sa direction spirituelle. Paphnuce est en relations constantes avec la cour de Moscou, qui lui fournit de nombreux domaines. Esprit très pratique, organisateur sévère, il inculque au jeune Joseph les principes rigides d'un monachisme communautaire et cénobitique qui, dans son couvent, ont fait disparaître tous les abus. La volonté du grand-prince, après la mort de Paphnuce, place Joseph, âgé alors de trente-huit ans, à la tête du monastère. Il n'y reste pas longtemps : trop exigeant dans le domaine de la discipline, il ne s'entend pas avec les moines et quitte le monastère. Une visite de plusieurs

1. Voir *Irénikon*, XXVIII (1955), pp. 396-405.

2. Sa *Vie*, écrite par un disciple inconnu, a été publiée par Nevostruev dans les *Čtenija v obščestvě ljubitelej duchovnago prosvjěščenija*, Moscou, 1865. Une autre *Vie* de Joseph, rédigée par Sabbas le Noir, évêque de Kruticy, se trouve dans les « Grandes Ménées » du métropolite Macaire : *Velikija četji Minei*, Pétersbourg, 1868, septembre, col. 454-499. Sa vie et sa personnalité sont bien décrites par I. Kologrivov, *Essai sur la Sainteté en Russie*, pp. 209-243 ; voir aussi I. Smolitsch, *Russisches Mönchtum*, pp. 101-106.

couvents le met face à face avec la piteuse situation du monachisme russe [1]. Il décide de s'enfuir dans une solitude ; mais ce ne sera pas pour s'y consacrer à la contemplation. Il y fonde, en 1479, une sévère communauté, avec une Règle rigide qu'il rédige lui-même [2], s'inspirant surtout de celle de saint Théodose de Kiev [3]. Cette Règle a deux caractéristiques essentielles : soumission absolue de l'individu aux principes de la vie communautaire et primauté de la discipline extérieure sur toutes les méthodes de spiritualité intérieure. Joseph prescrit à ses moines une obéissance extrêmement stricte à l'abbé. Il règle, dans les moindres détails, « leurs déplacements, leurs paroles, leurs actions ». Des inspecteurs spécialement désignés observent la vie personnelle des moines : ils peuvent pénétrer à toute heure dans la cellule du moine et examiner ses objets personnels. De longs offices, minutieusement réglés, remplissent la majeure partie du temps normalement libre. L'attitude des moines à l'église est elle-même déterminée une fois pour toutes : « Serre les mains, réunis les pieds, fixe les yeux et ramasse l'esprit », ordonne le sévère abbé [4], qui fait souvent l'apologie de la prière collective à l'église contre la pratique de l'oraison personnelle, où l'individu échappe au contrôle de la communauté [5]. Ce contrôle est d'ailleurs très effectif : des pères sont spécialement préposés à la surveillance des moines à l'église ; on leur demande d'être particulièrement vigilants lorsque des visiteurs de marque sont présents au couvent [6]. Joseph donne à ses disciples une multitude de conseils moraux, d'instructions sur la contenance qu'on doit avoir devant les grands de ce monde, aussi bien que devant les pauvres et les déshérités. La doctrine spirituelle de Joseph peut donc se résumer en une phrase de

1. *Minei*, col. 559-560.
2. Voir cette Règle, *ibid.*, col. 499-615.
3. Chruščev, *Izsledovanie o sočinenijach Iosifa Sanina*, Introduction, VI.
4. *Règle*, col, 506.
5. *Prosvětitelj*, 3e éd., Kazan, 1896. Chap. 7, p. 309-312. Ces pages sont d'une belle éloquence et d'une réelle profondeur théologique : « On peut prier chez soi, mais on n'y priera jamais comme on prie à l'église... où un chant unanime s'élève vers Dieu, où tous n'ont qu'une pensée, une voix dans l'unité de l'amour... Là-haut, les armées angéliques glorifient Dieu, ici-bas, dans l'Église, les hommes Le chantent ; là-haut, les Séraphins proclament le « Trisagion », ici-bas, la multitude humaine élève le même chant. Fête commune dans les cieux et sur terre, une seule eucharistie, une seule félicité, une seule joie !... ».
6. *Règle*, col. 591 ; cf. Chruščev, *op. cit.*, p. 60.

sa Règle : « D'abord, occupons-nous de notre apparence extérieure ; le perfectionnement intérieur ne viendra qu'après »[1].

Selon Joseph, les domaines et la main-d'œuvre paysanne sont indispensables à la vie des monastères. Ils servent avant tout à assurer la subsistance des moines, entièrement occupés par la prière et l'étude. L'abbé de Volokolamsk a toujours considéré son couvent comme une école de dignitaires ecclésiastiques. Il alla même jusqu'à diviser ses moines en trois catégories, dont les occupations étaient en rapport avec leur ancienne condition sociale et leur niveau culturel. Il en résulta que le monastère de Volok prit un caractère aristocratique[2]. L'abbé lui-même se demandait : « Si les monastères n'ont plus de domaines, comment un homme noble et de bonne famille prendra-t-il la tonsure ? Et s'il n'y a plus de Pères nobles, où prendra-t-on des candidats à la métropole, aux archevêchés, aux évêchés et aux différents postes nobles ? S'il n'y a pas de Pères nobles et de bonne famille, la foi de nouveau sera ébranlée »[3].

D'autre part, pour Joseph, les moines avaient une grande mission sociale : celle de faire œuvre de bienfaisance. « Richesse de l'Église — richesse des pauvres », disait-on dans son entourage[4]. Dans une année de famine, il ruina jusqu'au bout son couvent, pour nourrir gratuitement 700 personnes par jour[5].

Nous voyons tout de suite les raisons qui portaient Joseph à défendre les biens monastiques : ils jouaient un rôle essentiel dans sa conception du rapport entre l'Église et la société. A l'appui de sa thèse, il apporte tout un appareil canonique, patristique, hagiographique, dont l'examen nous permet de nous faire une idée de ce qu'était, généralement, l'érudition moscovite au XVIe siècle.

« L'opinion, c'est une seconde chute... l'opinion, c'est la mère de toutes les passions »[6], disaient les « joséphiens » en parlant des idées

1. *Règle*, col. 506.
2. V. Zmakin, *Mitropolit Daniil i ego sočinenija*, Moscou, 1881, p. 21.
3. Ces paroles de Joseph sont rapportées par un de ses disciples, auteur anonyme d'une *Lettre sur les inimitiés* (« *neljubki* ») *entre les Pères du Bêloozero et ceux de Joseph*, publiée d'après un manuscrit du XVIe s., dans les *Pribavlenija k tvorenijam sv. otcev*, t. X (1851), pp. 504-508.
4. Cette expression se trouve dans la chronique de Nikon (V, 33). Joseph développe ses idées sur la bienfaisance des monastères dans un traité pour la défense des biens ecclésiastiques, publié par V. Malinin, en appendice à son travail *Starec Eleazarova monastyrja Filofej i ego poslanija*, Kiev, 1901, p. 144.
5. Chruščev, *op. cit.*, p. 52.
6. *Lettre sur les inimitiés*, p. 508.

personnelles. Le chrétien, selon eux, ne peut avoir d'idées personnelles, en dehors de celles contenues dans les « écritures divines » (« Božestvennaja pisanija »). Qu'entendaient-ils par là ? Examinons le traité de Joseph sur les biens ecclésiastiques [1]. Nous y trouvons, entremêlés sans ordre de valeur, des canons des Conciles, des commentaires byzantins postérieurs, des récits de miracles tirés d'écrits hagiographiques dont l'authenticité est parfois bien douteuse, des « novelles » impériales byzantines, des citations patristiques. Il y a donc chez Joseph une absence absolue de méthode et d'esprit critique. Ce n'est pas là, d'ailleurs, un défaut qui lui est particulier. Il semble que ce soit l'une des tares principales du christianisme slave médiéval tout entier. Les disciples slaves des byzantins n'ont pu se retrouver dans le vaste ensemble de littérature ecclésiastique que des traducteurs, parfois bien imparfaits, ont mis à leur disposition. Tout ce qui arrivait de Grèce était pour eux « écriture divine », que les « liseurs » (načetčiki) se vantaient de tenir sur le « bout de la langue » [2].

Joseph et son école auront donc recours à ces « écritures » pour donner une forme juridique et canonique à leurs idées sur la propriété ecclésiastique. Il édifient ainsi la théorie de l'inaliénabilité des biens de l'Église : « ce qui est donné à l'Église, est donné à Dieu » [3]. Certains conciles anciens ont bien condamné toute violence faite à l'Église pour lui enlever ce qui lui appartient de droit ; mais on ne peut raisonnablement penser que ces canons, publiés aux IIIe ou IVe siècles, pouvaient être littéralement appliqués aux richesses en terres et en paysans-serfs accumulées par les monastères russes du XVIe [4]. Les joséphiens, manquant de sens historique et gênés

1. Publié par V. MALININ, *op. cit.*, PRILOŽENIJA, pp. 128-144.

2. Le starec Dosithée Toporkov définit ainsi l'érudition de Joseph. Cfr CHRUŠČEV, *op. cit.*, p. 31. Voir aussi G. PAPAMIKHAIL, *Μάξιμος ὁ Γραικός*, p. 63-85.

3. C'est l'expression d'un canon apocryphe du Ve concile œcuménique, très en vogue dans le milieu joséphien sous le titre slavon de *Pravilo o obidjaščich cerkvi Bozija* ; il est publié dans le *Pravoslavnyj Sobesĕdnik*, 1861, III, pp. 457-459. Des canonistes byzantins, comme Zonaras et Aristinos, ont également employé cette expression.

4. Par exemple, le canon dit apostolique n° 38 ; les conciles d'Ancyre (canon 15), d'Antioche (canon 24), de Carthage (canons 35-42), le VIIe concile œcuménique (canon 12). La question des biens ecclésiastiques a été souvent examinée du point de vue canonique formel : voir notamment chez PAVLOV, *op. cit.*, p. 1-5 ; MILJUTIN, *O nedrižimych imuščestvach duchovenstva Rossii* dans *Čtenija*, IV, 1859, pp. 7-17 ; GORGAKOV, *O zemeljnych vladenijach vserossijskich mitropolitov, patriarchov i sv. sinoda*, St-Pétersbourg, 1871, pp. 83 ss., 135 ss.

par de très défectueuses traductions [1], faisaient donc incontestablement violence aux textes. Ils recouraient aussi à des documents apocryphes dont ils n'osaient pas mettre en doute l'authenticité ; tel le prétendu « Canon du Ve concile, sur ceux qui portent tort aux Églises de Dieu » [2]. Ils se basaient aussi sur d'anciens décrets impériaux byzantins (« gradskie zakony ») ; mais là aussi, le sens premier des décrets était faussé par le contexte des recueils slavons dans lesquels ils étaient insérés et par les commentaires postérieurs [3], ou bien, les décrets invoqués n'étaient que des apocryphes ; c'est ainsi que Joseph, dans son traité sur les biens ecclésiastiques, cite longuement la pseudo-déclaration de Constantin, faisant don aux « Églises d'Orient et d'Occident, sises en Judée, en Asie, en Thrace, en Hellade, en Afrique, en Italie, dans diverses îles et dans l'univers entier,... de terres, de villages, de lacs, de droits à lever des impôts » [4]. Les joséphiens s'efforçaient également de comprendre dans un sens favorable à leur thèse les « Règles » de Vladimir et de Jaroslav, qui n'avaient pourtant donné que des instructions d'ordre général sur la nécessité de respecter les intérêts de l'Église, sans mentionner ses biens immobiliers [5]. Enfin, un grand nombre de Vies de

1. Le terme « selo », par exemple, désigne un domaine avec, généralement, des paysans-serfs : dans une charte de donation au couvent de Volokolamsk, le prince Němov fait don du « selo Loknyš s derevnjami... a derevenj k tomu selu :... » suit une liste de 22 villages (*Akty juridičeskie*, nº 115). Or, « selo » traduisait dans l'ancien Nomocanon slave (« Kormčaja ») le mot grec « *προάστειον* » (IV conc. œc., can. 24 ; VII conc. œc., can. 12 et 18) qui désigne un terrain simple auprès d'une ville, sans paysans. Dans la nouvelle traduction de la « Kormčaja », préparée à partir de 1517 par Bassien Patrikěev, avec l'aide de Maxime le Grec, « *προάστειον* » est traduit « prigradie seljnoe ». Mais on verra que Bassien et Maxime furent des adversaires résolus de l'enrichissement des monastères (Pavlov, *op. cit.*, pp. 74-75).

2. Cité par Joseph dans son traité sur les biens de l'Église (*éd. cit.*, pp. 129, 141) et publié dans le *Pravosl. Sobesědnik*, 1861, III, pp. 457-459.

3. La VIIe novelle de Justinien, par exemple, admettait dans certains cas la sécularisation de biens ecclésiastiques ; mais la traduction slavonne n'en garde que les expressions qui semblent parler en faveur de la thèse joséphienne (cfr. Gorčakov, *op. cit.*, pp. 142 ss.). Il est caractéristique d'autre part pour la mentalité joséphienne de citer les décrets impériaux sur un même plan avec les décisions conciliaires et les écrits patristiques : « Quel est le fou, ou plutôt l'athée, écrit Joseph, qui osera corrompre les *écritures divines*, que les tsars orthodoxes et les saints pères ont rédigées ? », (*Prosvětitelj*, p. 535).

4. *Éd. cit.*, p. 140.

5. Duvernois (Djuvernua) : *Istočniki prava v drevnej Rusi*, Moscou, 1869, p. 38.

saints furent appelées à convaincre les incrédules : des châtiments miraculeux ont puni ceux qui avaient porté atteinte aux biens de l'Église ; quant au clergé, il doit suivre l'exemple des courageux confesseurs qui n'ont pas craint de défendre le patrimoine de Dieu. Enfin, ceux qui « portent tort aux saintes Églises de Dieu » seront passibles de la peine prévue par les saints canons : l'anathème dans ce siècle et dans le siècle futur »[1].

Ainsi, ce qui caractérise cette érudition moscovite, qui florissait dans l'école de Joseph de Volok, c'est le manque presque absolu de sens critique et de notions sur la hiérarchie des valeurs. Dans un milieu de ce genre, un mouvement comme le Raskol était possible ; il ne fallait qu'un prétexte, et il n'a pas manqué au siècle suivant.

L'école joséphienne se signala aussi par son intolérance absolue envers les hérétiques et les dissidents, qui furent si nombreux à cette époque en Russie. Le chapitre XIII du *Prosvětitelj* de Joseph porte le titre suivant : « Contre les hérétiques de Novgorod, qui disent qu'il ne faut condamner ni l'hérétique, ni le dissident. Voici donc une démonstration, d'après les divines écritures, qu'il faut non seulement condamner, mais anathématiser l'hérétique et le dissident, que les tsars, les princes et les juges doivent les envoyer en prison et les livrer aux châtiments les plus durs »[2]. Le chapitre XIV présente un « témoignage des divines écritures sur la nécessité, pour tous ceux qui aiment le Christ, de faire preuve du plus grand zèle, des plus grands efforts et de sages dissimulations[3] pour recéler, chercher et éprouver les hérétiques secrets : ceux-ci, une fois trouvés, ne doivent pas être cachés ; celui qui essaie de les cacher devient complice des hérétiques ». Ainsi, Joseph et son école assimilent les hérétiques aux criminels de droit commun : l'État doit lui-même en débarrasser la société. Gennade, archevêque de Novgorod, et grand ami de Joseph, écrit au métropolite Zosima : « Vois les Francs[4], de quelle fermeté ils font preuve dans leur foi ! L'ambassadeur impérial m'a raconté, à propos du roi d'Espagne[5], comment ce dernier a nettoyé son pays, et moi-même, je t'ai envoyé un compte rendu de son récit »[6]. Il est extrêmement symptomatique de trouver ainsi,

1. Pseudo-canon du Ve concile œcumén. Cfr *Prav. Sob.*, 1861, III, 459.
2. P. 475.
3. « Blagomudrostnaja kovarstva », p. 503.
4. « Frjazove » — appellation appliquée à tous les Occidentaux : Français, Italiens ou Espagnols.
5. « Pro Španskago Korola ».
6. La lettre de Gennade est publiée par PAVLOV : *Pamjatniki drevnerusskago kanoničeskago prava*, St-Pétersbourg, 1880, col. 775.

dans le milieu joséphien, un hommage explicite rendu à l'Inquisition. Ces principes, que Gennade et Joseph ne manquent pas à l'occasion de mettre en pratique, nous amènent directement au dernier trait caractérisant l'école joséphienne : sa conception de l'État, dont découlent en grande partie ses idées sur les biens ecclésiastiques.

Disons-le tout de suite, c'est parmi les joséphiens qu'est née la fameuse théorie de « Moscou, troisième Rome », Le starec Philothée, qui l'a formulée vers 1510-1511, était le type même de l'érudit moscovite, comme il s'en formait au couvent de Volokolamsk. Nous ne savons pas s'il a eu des relations personnelles avec Joseph [1], mais bien des traits les rapprochent l'un de l'autre [2]. Philothée, dans sa fameuse épître au grand-prince Basile, ne parle pas seulement du destin providentiel de la Russie, mais il s'élève aussi contre une sécularisation éventuelle des biens de l'Église, en citant toujours le même canon apocryphe du Ve concile [3]. Les deux questions sont étroitement liées dans son esprit. L'épître est adressée à la « lumière de l'orthodoxie, au tsar chrétien et seigneur de tous, à celui qui tient les rênes de toute la sainte et grande Russie, de la Mère des Églises, de l'Église œcuménique, universelle et apostolique de notre très pure Dame la Mère de Dieu et de sa vénérable et glorieuse Assomption ; de l'Église qui aujourd'hui brille à la place de celles de Rome et de Constantinople » [4]. Dans cette transposition nationalisée de la théocratie byzantine, la personne de l'autocrate avait une signification théologique : « Comprenez, tsars et princes, s'écrie Joseph de Volok, et pénétrez-vous de la crainte du Très-Haut ; Dieu vous a placés, à sa place, sur son propre trône », aussi « le tsar, de par sa nature, est semblable à tous les hommes, mais, de par son autorité, il est semblable au Dieu Très-Haut » [5]. Mais malheur au tsar qui vit selon sa nature humaine, qui faillit à son devoir sacré ! « Si un tsar règne sur les hommes, mais se laisse posséder par les mauvaises passions et les péchés, la rapacité et la colère, l'hypocrisie et le mensonge,

1. Le volumineux ouvrage de V. MALININ : *Starec Filofej i ego poslanija*, Kiev, 1901, n'a élucidé qu'imparfaitement sa biographie ; voir également I. SMOLITSCH, *op. cit.*, p. 119 sv.

2. Ne serait-ce que la formation de Philothée dans un monastère de stricte discipline cénobitique, voir MALININ, *op. cit.*, pp. 32-44.

3. « Ne obidi, carju, svjatych Božiich cerkvej i čestnych monastyrej : eže deno estj Bogovi v naslědie věčnych blag na pamjatj poslědnemu rodu » publ. par MALININ, *op. cit.*, appendices, p. 52.

4. *Ibid.*, p. 50.

5. « Carj ubo estestvom podoben estj vsěm čelověkom, vlastiju že podoben estj vyšnemu Bogu », *Prosvětitelj*, p. 547.

l'orgueil et la cruauté et, chose affreuse entre toutes, s'il trahit la foi et s'adonne au blasphème, un tel tsar ne sert pas Dieu, mais le diable ; ce n'est pas un tsar, mais un tyran... et toi, tu n'obéiras pas à un tel tsar ou à un tel prince, quand même il voudrait t'entraîner à l'impiété et au mal par la torture ou des menaces de mort » [1]. La doctrine politique de Joseph n'est donc pas « césaropapiste » ; il est prêt à la lutte contre l'État lui-même. En pratique, cependant, il croit à la piété des souverains de Moscou. Il rêve d'un État chrétien, où le souverain et l'Église vivraient en union, se partageant les tâches suivant leurs compétences respectives conformément à la tradition byzantine. Au tsar de faire la guerre, de vaquer à l'administration de cette entité politico-religieuse que devait être la Moscovie, de la débarrasser de tous ceux qui troublent l'ordre public par leurs crimes ou leurs hérésies. A l'Église de s'occuper de bienfaisance et de tout ce qu'on appelle aujourd'hui les œuvres sociales ; pour cela, il lui faut des moyens matériels, sous forme de domaines, que l'État est tenu de lui garantir. Toutes les préoccupations de Joseph tendront à former de dignes pionniers de ce nouvel ordre social : il lui faudra donc des moines de noble naissance, qui, forgés à sa sévère école, formeront une élite bien équilibrée (« rovnye dějateli »), dont l'idéal serait une sorte de « kalokagathie » [2] nationale moscovite. Toutes les théories postérieures sur la mission providentielle de la Russie, de l'« Orthodoxie russe », ont leur source première dans l'idéologie de Joseph de Volokolamsk. Pratiquement, les joséphiens soutiendront de toutes leurs forces les tendances centralisatrices du grand-prince de Moscou contre les prétentions de la vieille noblesse féodale. Joseph lui-même entre en conflit avec le seigneur local, le prince Théodore Borisovič, et met son monastère sous la protection personnelle de Basile III, malgré l'excommunication lancée contre lui par son évêque diocésain, Sérapion de Novgorod [3]. Il s'attire ainsi les reproches les plus vifs d'un autre grand

1. *Prosvětitelj*, p. 287. DJAKONOV : *Vlastj moskovskich Gosudarej*, St-Pétersbourg, 1889, pp. 91-101, donne quelques idées générales sur les idées politiques de Joseph de Volok. On voit là énoncé tout le programme des « vieux-croyants » russes du XVIIe siècle. Un intérêt grandissant pour sa personnalité se manifeste dans la littérature soviétique contemporaine : voir A.A. ZIMIN, *O političestkoj doktrine Iosifa volockago*, dans *Trudy otděla drevnerusskoj literatury Instituta russkoj literatury* AN SSSR, vol. IX, pp. 159-177.
2. Le mot est de G. P. FEDOTOV, *Svjatye drevnej Rusi*, p. 186.
3. Voir BUDOVNIC, *Russkaja publicistika* XVI v., pp. 93-95.

noble, Jean Tretjakov-Chovrin qui le traite dédaigneusement de « gentilhomme du grand-prince »[1].

On comprendra donc le trouble que causèrent aux joséphiens les initiatives prises par les princes de Moscou eux-mêmes pour limiter la propriété immobilière de l'Église : leur système en était ébranlé à la base.

* * *

Au concile de 1503, réuni pour discuter le sort des prêtres veufs, tout à la fin de la session, un événement imprévu se produisit : « Le Père Nil commença à dire que les monastères ne devraient pas posséder de domaines, que les moines devraient vivre dans des ermitages et se nourrir du travail de leurs propres mains : les ermites du Běloozero le soutinrent »[2]. Le discours de Nil provoqua une riposte violente de Joseph lui-même qui avait déjà quitté le concile, mais dut revenir à la hâte. Son parti remporta la victoire, mais l'alerte avait été chaude.

Si le mouvement joséphien, dans plus d'un aspect, était un particularisme national et religieux, l'opposition à ce mouvement s'inspirait le plus souvent de courants plus universalistes, plus « catholiques ». Certains, sous l'influence plus ou moins directe de la Réforme occidentale, rompaient avec l'orthodoxie et formaient des sectes moralisantes ou rationalistes. D'autres trouvant dans la tradition patristique de l'Orient chrétien leur inspiration religieuse, cherchaient à rétablir en Russie cette tradition que le provincialisme chauvin des joséphiens tendait de plus en plus à rompre. Toutes ces tendances, que l'on pourrait appeler rénovatrices, ont commencé à se manifester dans le Nord-Ouest de la Russie, dans la terre de Novgorod, où les contacts étaient fréquents avec l'étranger et où se

1. « Dvorjanin velikago knjazja ». Cfr V. R. Rziga : *Iz polemiki osifljan i nestjažatelej*, dans *Izvestija Akademii Nauk SSSR*, 1929, VII[e] série, Otdel gumanitarnych nauk, N° 10, pp. 808-809.

2. « Nača starec Nil glagolati, čto-by u monastyrej sel ne bylo, a zili-by černjcy po pustynjam, a kormili-by sja rukoděliem : a s nim pustynniki Bělozerskie ». *Lettre sur les inimitiés, ed. cit.*, p. 503. Il est probable que Nil agissait en accord avec Jean III ; nous trouvons une indication dans ce sens chez un autre adversaire des domaines monastiques, également présent au concile, Bassien Patrikěev, dans son *Recueil contre Joseph et ses disciples ;* l'auteur y met dans la bouche de Joseph l'information qu'en 1503, Jean III « voulait enlever leurs domaines aux saintes églises et aux monastères » (ed. dans le *Pravoslavnyj Sobesědnik*, 1863, III, p. 206).

conservaient d'antiques traditions de libéralisme politique et même religieux. C'est à Novgorod que sont apparus les « Strigoljniki », forme russe du grand courant bogomil, qui s'était propagé jusqu'en France sous sa forme cathare ou albigeoise ; c'est là aussi que sont arrivés de Lithuanie les premiers « judaïsants » [1]. D'autres sectes y apparaissent plus tard sous une directe influence protestante.

Le « mouvement d'outre-Volga » a eu son berceau plus au Nord, dans les ermitages de la forêt ; l'influence culturelle de la libre Novgorod s'y faisait sentir plus fortement que celle de Moscou. C'est là que dans l'esprit de quelques moines, germa une semence apportée de l'Orient, celle de l'hésychasme byzantin. Ce courant mystique, dont l'histoire complète n'a pas encore été écrite, venait justement, aux XIVe et XVe siècles, de provoquer des remous dans un autre pays slave, dont les relations culturelles avec la Russie avaient toujours été très étroites, la Bulgarie. L'action des hésychastes bulgares rappelle d'ailleurs en de très nombreux points, celle des disciples de Nil Sorskij en Russie [2]. C'est de Bulgarie qu'est arrivé en Russie le métropolite Cyprien (1390-1406) qui, l'un des premiers avait proclamé : « Il n'est pas dans la tradition des Pères que les moines possèdent domaines et serfs : comment peut-on s'engager dans les affaires du monde, une fois qu'on a renié ce monde et les biens mondains ? » [3]

Durant tout le XVe siècle, l'influence hésychaste s'est fait sentir en Russie, sans toutefois se manifester avec trop d'éclat dans la vie quotidienne de la société. De très nombreux moines faisaient constamment des pèlerinages en Terre Sainte, à Constantinople, au Mont Athos [4]. Les œuvres ascétiques et mystiques des Pères orientaux étaient traduites dans les monastères balkaniques et arrivaient en grand nombre en Russie, surtout à partir de la seconde moitié

1. Voir le *Prosvětitelj* de Joseph de Volok.

2. Voir les travaux de P. Syrku : *Vremja i žiznj patriarcha Evfimija Ternovskago*, St-Pétersbourg, 1890 ; et de K. Radčenko, *Religiozonoe i literaturnoe dviženie v Bolgarii v epochu pred tureckim zavoevaniem*, Kiev, 1898.

3. « A eže sela i ljudi deržati inokom vladětj, ne predano estj svjatymi otci : kako moščno, iže edinoju mira i mirjskich otrekšemusj, paki mirjskimi děly objazyvatisja ». *Akty istoričeskie*, t. I, n° 253.

4. Ces pèlerinages étaient chose tellement habituelle, que le biographe de saint Serge de Radonež s'étonne que le saint « ne se soit rendu ni à la Ville impériale, ni à la Saint Montagne ». Cfr *Pamjatniki drevnej pisjmennosti*, 1885, n° 159.

du XVe siècle [1]. C'est dans les ermitages du Nord que ces influences étaient les plus fortes. L'opposition de principe à tout enrichissement des monastères y était devenue une tradition depuis saint Cyrille de Běloozero [2]. C'est dans le monastère fondé par ce dernier que, tout jeune encore, fut tonsuré Nil Majkov [3]. Il y trouva la meilleure bibliothèque russe du temps [4] et surtout une direction spirituelle qui détermina l'esprit de son œuvre future : celle de Cassien, l'abbé du monastère, et de Paisij Jaroslavov, tous deux liés à la tradition athonite et adversaires résolus des domaines monastiques [5]. Bientôt, il partit lui-même pour l'Orient [6] et put entrer personnellement en contact avec les représentants du mouvement hésychaste qui venait de triompher de ses adversaires à la Sainte Montagne. Il y resta un temps assez long [7]. Une fois revenu en Russie il fonda un ermitage sur la rivière Sora, à 15 verstes du monastère de saint Cyrille. Quelques disciples s'y installèrent avec lui [8]. Nil rédigea une Règle, s'inspirant des Pères orientaux : d'Isaac le Syrien, Grégoire le Sinaïte, Siméon le Nouveau Théologien, Cassien et Basile [9]. L'ensemble, d'ailleurs, était absolument dans la ligne de l'en-

1. V. A. I. SOBOLEVSKIJ : *Perevodnaja literatura moskovskoj Rusi*, St-Pétersbourg, 1903, p. 5.

2. Voir N. K. NIKOLJSKIJ : *Obščinnaja i kelejnaja žiznj v Kirillo-Bělozerskom monastyrě*, dans *Christianskoe Čtenie*, 1907, août, pp. 161-162, et V. KLJUČEVSKIJ : *Drevne-russkija žitija svjatych, kak istoričeskij istočnik*, Moscou, 1871, p. 160.

3. Il est né en 1433 (ARCHANGELJSKIJ, *op. cit.*, p. 3) ; il dit lui-même qu'il est au couvent « dès son jeune âge » (*Poslanie k skorbjaščemu bratu*, cité d'après un manuscrit par GREČEV : *Nil Sorskij i Zavolžskie starci*, dans *Bogoslovskij Věstnik*, 1908, mai, p. 61) ; son nom de famille est donné par la lettre *Sur les inimitiés, éd. cit.*, p. 505.

4. N. K. NIKOLJSKIJ : *Opisanie rukopisej Kirillo-Bělozerskago monastyrja*, éd. par le « Obščestvo ljubitelei drevnej pisjmennosti », St-Pétersbourg, 1897, pp. XLV-XLVI.

5. GREČEV, *op. cit.*, pp. 64-65.

6. Dans sa Règle, il parle des ermitages orientaux, et ajoute : « Jakože i samovidci bychom v svjatěj gorě Afonstěj i v stranach Carigrada ». Cfr M. S. BOROVKOVA-MAJKOVA dans les *Pamjatniki drevnej pisjmennosti i iskusstva*, CLXXIX (1912), p. 89. Son séjour en Orient est mentionné aussi dans la *Pověstj o prepodobnom otcě našem starcě Nilě*, éd. ibid., appendices, pp. XXIX-XXX, et dans la *Lettre sur les inimitiés*.

7. « Vremja ne malo », cité d'après un manuscrit par ARCHANGELJSKIJ, *op. cit.*, p. 22.

8. Ils ne furent pas nombreux, voir *ibid.*, p. 27.

9. La Règle et le *Testament aux disciples* de saint Nil ont été plusieurs fois publiés au cours du XIXe s. ; la première et la seule édition critique est celle de M. S. Borovkova-Majkova, citée précédemment. On peut lire

seignement hésychaste. Nous nous bornerons ici à donner un aperçu très général de ses idées d'après sa Règle, son Testament et les épîtres qu'il adressa à divers personnages [1].

Dès l'introduction à sa Règle, Nil cite saint Agathon : « Les pratiques corporelles ne sont qu'une feuille ; la pratique intérieure ou spirituelle est le fruit » [2]. Il suit donc l'ordre diamétralement inverse de celui de Joseph, qui commençait par l'ascèse et le perfectionnement extérieur. Le but unique et constant de Nil est l'union mystique avec Dieu. Dans sa Règle, il paraphrase saint Isaac le Syrien : « Quand l'âme est poussée par l'action spirituelle vers le Divin, quand elle est semblable à la Divinité dans une union incompréhensible et est éclairée dans ses mouvements par un rayon de la Lumière d'en-haut, elle s'oublie elle-même et oublie tout ce qui est ici-bas » [3]. Pour atteindre cet état de contemplation (la *θεωρία* ou *ἡσυχία* des Pères grecs), on passe par l'ascèse (*πρᾶξις*), en se basant toujours sur l'Écriture. « Nous n'avons qu'un Maître, écrit-il, le Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, qui nous a donné la sainte Écriture... » [4]. Il est loin de comprendre cette « Écriture » dans le sens extrêmement large et vague que lui donnaient les « liseurs » joséphiens. Il affirme explicitement : « Lie-toi par les lois des Écritures divines et suis-les, mais seulement les Écritures vraies, divines ! Car il y a beaucoup d'écritures, mais toutes ne sont pas divines » [5]. Il fait de la critique textuelle sur des Vies de saints [6]. Ce travail

de larges extraits de l'œuvre de Nil en traduction anglaise dans *A Treasury of Russian Spirituality*, édité par G. P. FEDOTOV, New-York, 1948, pp. 90-113. Des analyses et des commentaires sur la Règle ont été faits par ELAGIN : *Prepodobnyj Nil Sorskij, pervoosnovatelj skitskago žitija v Rossii*, St-Pétersbourg, 1864 ; PRAVDIN : *Prep. Nil Sorskij i Ustav ego skitskoj žizni*, dans *Christianskoe Čtenie*, 1877, janv. ; ŽMAKIN, *op. cit.*, et surtout ARCHANGELJSKIJ : *Prep. Nil Sorskij*, St-Pétersbourg, 1882 ; GREČEV, dans ses articles du « *Bogoslovskij Věstnik*, 1907-1909 ; LEVICKIJ, dans les *Žurnaly sověta peterburžskoj duchovnoj Akademii* (*Christ. Čtenie*, 1895, mars.-avr.) ; FEDOTOV, *op. cit.*, et BUDOVNIC, *op. cit.*, I. KOLOGRIVOV, *op. cit.*, pp. 198-213 ; I. SMOLITSCH, *op. cit.*, p. 107-118.

1. Il n'existe qu'une édition non critique des épîtres, en appendice à celle de la *Règle* (Moscou, 1869).

2. Éd. cit. de la *Règle* (1912), pp. 11-12.

3. P. 28.

4. P. 2.

5. *Épître à un frère*, citée par GREČEV, *Bog. V.*, 1908 sept., p. 51.

6. Voir les manuscrits découverts par ARCHANGELSKIJ, *op. cit.*, pp. 124-127. S. Nil peut-il être considéré comme un précurseur des Bollandistes ? Citons ici le P. Devos : « N'est-il pas intéressant de voir germer de pareilles préoccupations chez un homme qui mourut tout juste un siècle,

provoqua l'indignation des joséphiens : Nil et ses disciples « proféraient des blasphèmes contre les grands thaumaturges » [1]. Sans se soucier de ces reproches, Nil ne construira son système ascétique que sur les véritables Écritures, épurées du fatras apocryphe dans lequel elles se perdaient.

Ce système n'a rien d'original par rapport à celui des Pères orientaux [2] : Nil développe leur théorie des passions, énumère les moyens de s'en libérer pour accéder à la contemplation de la « lumière du Thabor ». La récitation constante et intérieure de la « prière de Jésus » (« umnoe dělanie ») est la voie royale qui mène à la vision ici-bas du Royaume futur. A l'opposé des joséphiens, il ne parle presque pas du comportement extérieur du moine, du jeûne et des autres moyens matériels qui plaisaient tellement à Joseph de Volok. Et s'il en parle, c'est pour en souligner le caractère secondaire [3]

Au chapitre XI de sa Règle, Nil décrit la forme de vie monastique conseillée par tous les maîtres de l'hésychasme : c'est l'ermitage de deux, trois, au plus quatre moines. Il l'appelle la « voie moyenne » entre le grand cenobium et la vie solitaire. Les moines doivent tous travailler de leurs mains, car, comme le dit saint Paul, « celui qui ne travaille pas ne mange pas ». Les dons bénévoles ne peuvent être acceptés que dans les cas exceptionnels et ne doivent jamais dépasser les besoins du moment [4]. Nil interdit formellement aux moines de profiter du travail d'autrui. Pour lui, même, ce n'est pas l'affaire du monastère de s'occuper de bienfaisance : « La bienfaisance du moine, c'est d'aider le frère par la parole quand il en a besoin, de consoler sa douleur par un raisonnement spirituel » [5].

L'action sociale du moine, selon S. Nil, se place donc entièrement sur le plan spirituel : elle est de nature prophétique. Par sa vie et sa parole, le moine n'a d'autre tâche que de *montrer* la présence parmi nous du Royaume.

Il réprouve la décoration des églises avec des objets précieux,

à quelques mois près, avant que fût lancé dans le monde savant le manifeste de Rosweyde ? » *Analecta Bollandiana*, LXXIII, fasc. I-II (1955), p. 236.

1. Bassien Patrikěev met ces paroles dans la bouche de Joseph de Volok et les réfute ensuite. *Pravoslavnyj Sobesědnik*, 1863, III, p. 204.

2. Cette dépendance de Nil par rapport aux écrivains ascétiques et les maîtres spirituels grecs, est bien montrée par Levickij, *op. cit.*

3. La nourriture... par exemple, doit être suffisante « pour conserver la force du corps » (p. 41), c'est là son unique conseil.

4. *Testament*, pp. 5-6.

5. *Ibid.*, p. 7.

dont il préfère distribuer la valeur aux pauvres [1]. Il voit dans la richesse matérielle des monastères la raison première et évidente de la décadence morale du monachisme russe [2].

Pour souligner encore le contraste entre les idées de Nil Sorskij et celles des joséphiens, remarquons l'attitude qu'adoptèrent Paisij Jaroslavov et son disciple envers les hérétiques judaïsants : ils refusèrent leur concours et leur bénédiction à la politique de persécution, malgré l'appel que leur adressa Gennade de Novgorod [3].

Mais Nil n'avait pas un tempérament de lutteur. En voyant l'opposition à laquelle ses idées se heurtèrent au concile de 1503, il se retira dans son ermitage et se consacra entièrement à la vie de prière jusqu'à la fin de ses jours, qui survint le 7 mai 1508. Mais l'enseignement du « grand starec » [4] ne fut pas perdu. Si la majorité du clergé était joséphienne, l'élite suivit ses idées. On est même étonné par l'absence, parmi les joséphiens, d'esprits supérieurs, après la disparition de Joseph de Volok lui-même. Parmi les disciples et les sympathisants de Nil, au contraire, on compte les personnalités les plus brillantes de la Russie du XVI[e] siècle, Bassien Patrikěev, Maxime le Grec, Kurbskij, le starec Artème [5]. Les deux premiers attireront notre attention maintenant ; ce sont eux, en effet, qui entrèrent de plain-pied dans la lutte en faveur de la suppression des biens ecclésiastiques et définirent la conception que les disciples de Nil Sorskij se faisaient des relations de l'Église avec le nouvel État moscovite.

Le « moine-prince » Bassien Patrikěev, (surnommé « Kosoj »), est l'un des personnages les plus intéressants de son époque [6]. Proche parent de Jean III [7], il brillait à la cour de Moscou par ses qualités

1. *Ibid.*, p. 8.

2. Voir sa petite remarque *Sur les moines vagabonds*, entièrement publiée par ARCHANGELJSKIJ, *op. cit.*, pp. 72-73.

3. ARCHANGELJSKIJ, *op. cit.*, pp. 30-32. Leurs idées essentielles dans ce domaine sont contenues dans l'*Écrit contre Joseph*, rédigé au nom collectif des « Pères d'outre-Volga » et publié dans la *Drevnjaja rossijskaja Vivliothika*, 2[e] éd., XVI, p. 424.

4. Ce titre lui est attribué dans plusieurs manuscrits de l'époque. Cfr ARCHANGELJSKIJ, *op. cit.*, p. 58.

5. Voir S. C. VILINSKIJ : *Poslanija starca Artemija*, Odessa, 1906.

6. Bassien est la seule personnalité ecclésiastique en vue du XVI[e], à ne pas avoir été l'objet d'une monographie russe. Celle que promettait Archangeljskij (v. *op. cit.*, p. 1) n'a pas paru. Les meilleures études sur Bassien sont à chercher chez Žmakin et Grečev.

7. CHRUŠČEV : *Inok-knjaz Vassian Patrikěev*, dans *Drevnjaja i novaja Rossija*, 1875, n° 3, pp. 264-276 ; I. SMOLITSCH, *op. cit.*, p. 147-148.

de diplomate et d'homme d'État. L'esprit critique qui lui était propre par nature et le travail en commun à la Chancellerie, le lièrent à ce moment avec Théodore Kuricin, libre-penseur judaïsant et victime de Gennade. Mais bientôt, les mesures d'épuration prises par Jean III dans les milieux de l'ancienne noblesse, l'amenèrent à être tonsuré de force en 1499. Il se retira outre-Volga et y fonda, non loin du couvent de saint Cyrille, un ermitage à l'exemple de Nil Sorskij dont il devint un disciple fervent [1]. Sous la bure monacale il conserva la psychologie et les opinions politiques d'un noble à l'ancienne mode : c'est en homme d'action et en diplomate qu'il prônera à Moscou les idées des ermites du Nord. Il ne restera donc pas longtemps dans sa « pustynj » ; il ira à Moscou avec Nil en 1503 [2] et y restera. Les grands-princes Jean III et surtout Basile ne verront plus en lui un adversaire politique. Son état monacal le préserve à leurs yeux, de tous les excès. Il ne sera plus pour eux qu'un proche parent, disciple et porte-parole des Pères vénérés d'outre-Volga. Grand favori de Basile III, son influence s'étendra même aux affaires politiques [3]. Joseph de Volok lui-même se voit interdire le droit de l'attaquer en public et même de répondre à ses écrits contre les domaines monastiques [4].

Bassien lui, ne se prive pas de couvrir les joséphiens des plus vifs reproches ; il raille leur assiduité aux offices : « La voix de la prière réside dans le sentiment de ceux qui prient ; quand on a compris la vérité, on ne recherche pas la piété dans les chants » [5]. Il est très caractéristique pour l'esprit critique de Bassien de présenter toujours à l'appui de sa thèse des références exactes à l'Écriture et aux Pères. C'est avec ces citations, judicieusement choisies dans des docu-

1. Il existe une épître de Nil, adressée à Bassien, où le grand starec lui donne de nombreux conseils spirituels. Cfr ARCHANGELJSKIJ, *op. cit.*, pp. 58-59.

2. ŽMAKIN, *op. cit.*, p. 65.

3. « C'était un grand favori (velikoj vremennyj čelověk »), intime du grand-prince et, en ce qui me concerne, je ne craignais pas le souverain autant que je le craignais et lui obéissais ». C'est ainsi que s'exprime, au sujet de Bassien, le djak Michel Medovarcev, un collaborateur de Maxime le Grec, au moment du procès de ce dernier. Cfr *Čtenija v obščestvě ist. i drev. ross.*, 1847, nº 7, II, p. 11.

4. Joseph demande à Basile Andreevič Čeljadin d'être son avocat auprès du grand-prince, pour que ce dernier lui permette « de parler et d'écrire contre les discours » de Bassien. Cfr CHRUŠČEV, *op. cit.*, appendices, p. 261.

5. Les œuvres polémiques de Bassien sont publiées dans le *Pravoslavnyj Sobesědnik*, 1862, III ; notre citation est prise pp. 102-103.

ments incontestables, qu'il réfute les idées de Joseph sur la nécessité de mettre à mort les hérétiques, sans même se soucier de leur pénitence [1]. Avec toute la fougue, qui lui est propre, il attaque la théorie de l'inaliénabilité des biens de l'Église. « Toi, Joseph, tu prétends être saint, faire des miracles, avoir reçu le don de prophétie, et tes disciples prêchent la même chose sur toi, quand tu ne devrais t'appeler que violateur du commandement divin » [2]. « Celui qui a ordonné de le suivre dans l'indigence, la pauvreté et la vérité, nous l'avons oublié et, au lieu de nous nourrir dans le silence du travail de nos mains, suivant le commandement, nous allons sans cesse de ville en ville, nous scrutons la main des riches, en les adulant de diverses manières, en leur faisant la cour comme des esclaves, pour essayer de leur soutirer un domaine, un petit village, de l'argent ou quelque autre bien matériel » [3]. Son adversaire lui objectant l'exemple des anciens Pères : « Tu mens, Joseph, sur moi et sur mon Père (Nil Sorskij), lorsque tu dis que nous avons blasphémé contre tous les thaumaturges de toute la terre russe... (nous les vénérons) parce qu'ils ont vécu d'après l'Évangile et l'Apôtre » [4] ; quant aux miracles qu'ils auraient accomplis pour garder les biens monastiques : « Ce sont des miracles et des signes du diable... et nous n'avons pas à y croire » [5]. C'est dans cet esprit critique qu'en 1517, avec la bénédiction du métropolite Barlaam, qui sympathisait avec son parti, il entreprend la correction du Nomocanon ou « Kormčaja Kniga » ; il s'y inspire des enseignements et de l'érudition de son nouvel ami, qui vient d'arriver en Russie, Maxime le Grec. Le nouveau recueil canonique est épuré de tout ce qui semblait favoriser les biens monastiques [6], et complété par plusieurs chapitres nouveaux : par exemple, le *Discours sur la vie à la Sainte Montagne* de Maxime le Grec [7].

Enfin, pour caractériser l'opinion de Bassien sur les relations de l'Église et de l'État, citons simplement deux phrases de son *Raisonnement sur l'inconvenance, pour les monastères, de posséder des do-*

1. *Ibid.*, pp. 200-204.
2. *Ibid.*, p. 205.
3. *Ibid.*, p. 109.
4. *Ibid.*, p. 204.
5. *Ibid.*, p. 205 (citation de Nikon de la Montagne Noire.)
6. Voir A. Pavlov : *O Kormčej inoka-knjazja Vassiana Patrikěeva*, dans *Učenyja Zapiski kazanskago univers. po otděleniju istor.-filol. i polit.-jurid. nauk*, 1864, III ; et aussi Žmakin, *op. cit.*, pp. 199-201.
7. Publié parmi les œuvres de ce dernier : *Sočinenija prepodobnago Maksima Greka*, Kazan, s. d., III, 243-245.

maines [1]. En s'adressant au grand-prince, il écrit : « Ce n'est pas avec des moines que le Seigneur a ordonné de gouverner l'empire, mais avec les princes et les boïards ; un tsar qui prend conseil des moines parle à des cadavres » [2] ; et, en même temps, il exhorte les prélats : « N'ayez pas peur des autorités, ne craignez pas de défendre vos ouailles » [3]. Nous voilà bien loin de la théorie de la « Troisième Rome » !

Dans sa lutte, Bassien, à partir de 1518, obtient l'appui précieux et hautement éclairé d'un nouveau personnage, l'un des plus originaux de toute l'histoire de Russie, saint Maxime le Grec [4]. Tour à tour humaniste byzantin, disciple de Savonarole, religieux dominicain, hagiorite érudit, il se rallie au parti d'outre-Volga dès son arrivée à Moscou. Il avait reçu à Constantinople une mission précise : « Prêcher le retour de l'Église russe dans le giron du Patriarcat œcuménique et, concurremment, s'efforcer de susciter une croisade russe pour la libération de Constantinople » [5]. Il ne manque pas d'adresser une requête dans ce sens à Basile III [6], mais on aurait tort de voir en Maxime un vulgaire agent politique du nationalisme grec. Il se consacre avec un véritable zèle apostolique à la traduction et à la correction des livres sacrés ; toutes ses œuvres respirent une profonde sincérité, une volonté systématique de combattre tous les abus ; certaines de ses phrases rappellent son ancien maître, le grand martyr florentin Savonarole. Ce ne sera pas au nom du nationalisme hellène qu'il combattra le chauvinisme moscovite, mais au nom d'une tradition « catholique » de l'Église, gardée, selon lui, par le siège de Constantinople. Dans un petit traité, où il décrit la situation de la chrétienté orthodoxe à son époque, il ne rêve pas, comme les joséphiens, d'empereurs chrétiens et de leur gloire terrestre, mais il s'écrie : « Je ne vois pas le magnifique Ambroise, évêque de Dieu,

1. Publié dans les *Čtenija v obščestvě ist. i drev.*, 1859, livre III, 3e partie, pp. 1-16.

2. « Ne s inoki Gospodj povelěl carstvo deržati, no so knjazi i bojary... Carj sovětujuščijsja s inokami, s mertvecy beséduet » (*ibid.*, p. 2-3). On remarquera le réalisme de son langage : en prenant l'habit, le moine, pour Bassien, meurt réellement pour le monde.

3. *Ibid.*, p. 13.

4. E. Denissoff vient de reconstruire magistralement les étapes de sa biographie avant son arrivée en Russie : *Maxime le Grec et l'Occident*, Paris-Louvain, 1943. Pour l'ensemble de sa personnalité, voir Fr. Papamikhail, *Μάξιμος ὁ Γραικός*, Athènes, 1951.

5. Denissoff, *op. cit.*, p. 352.

6. Œuvres, II, p. 318.

qui ne craignait pas l'éminent empire de Théodose le Grand ; je ne vois pas Basile le Grand, illustre en sa sainteté et en toute sagesse, qui a terrifié par son enseignement le tyran Valens ; je ne vois pas le grand Jean Chrysostome, qui convainquit l'impératrice Eudoxie de cupidité » [1]. Il refuse à Moscou l'appellation, courante dans les milieux joséphiens, de Nouvelle Jérusalem [2] et de Nouvelle Rome ; il s'élève contre l'autocéphalie de l'Église de Russie, affirme que le Patriarche de Constantinople conserve la plénitude de ses droits, que les païens ne peuvent les lui enlever, même s'ils ont détruit l'empire, « car le sacerdoce est plus grand que la royauté terrestre » [3]. L'Église n'a pas nécessairement besoin de l'Empire : « Avant le grand empereur Constantin, l'univers entier était gouverné et dirigé par les persécuteurs des chrétiens, mais la sainte Église de Dieu, comme un soleil, brillait au milieu de l'impiété, ornée de miracles sans nombres et d'énergies du Saint Esprit » [4]. Il est vraiment remarquable que de tels propos se soient fait entendre à une époque où État et religion étaient si fortement unis.

Avec de telles dispositions Maxime ne pouvait évidemment que sympathiser avec l'attitude tout évangélique de Nil Sorskij concernant les biens ecclésiastiques. Il a des mots amers pour le matérialisme des moines russes de son époque [5]. Dans un long dialogue, il oppose « Philoktimon », le moine joséphien, à « Aktimon », l'adversaire de la propriété monastique, auquel il accorde son entière sympathie. « Nous, qui nous appelons disciples de l'Évangile, écrit-il, qui tendons à la plénitude de la vie en Dieu, nous renions pour l'atteindre toutes les valeurs de ce vain monde » [6]. Il propose aux moines l'exemple de Paul de Thèbes, d'Antoine, de Pachôme d'Égypte, d'Euthyme et de Sabbas et des autres grands anachorètes de l'antiquité chrétienne [7]. Il prêche le réalisme évangélique, le sens littéral des paroles du Christ sur les biens de ce monde. Comme modèle de vie monastique il décrit celle des chartreux, dont

1. *Ibid.*, II, pp. 336-337.
2. Cfr son traité : *Que les lieux saints ne sont pas maudits, même s'ils se trouvent pendant de longues années sous la domination des païens, ibid.*, III, pp. 156-164.
3. *Ibid.*, p. 155.
4. *Ibid.*
5. Cfr sa *Conversation de l'intelligence avec l'âme, ibid.*, II, pp. 36-39.
6. *Ibid.*, II, p. 95.
7. *Ibid.*, p. 103.

il a entendu parler en Occident [1] ; il raconte la vie de Savonarole [2] qui impressionna si vivement à Florence le jeune humaniste à tendances épicuriennes qu'il était alors.

Une personnalité aussi brillante que celle de Maxime ne pouvait que renforcer la position et l'influence du parti d'outre-Volga, soutenu également par un savant abbé du monastère de la Trinité-St-Serge, Artème, et par certains représentants de la vieille noblesse, adversaires politiques du régime autocratique nouvellement instauré avec l'appui des joséphiens ; parmi eux, le prince Kurbskij se distinguait par son talent de publiciste et son érudition profane et théologique [3]. Les joséphiens avaient donc des adversaires de taille, issus de milieux très divers et représentant l'élite intellectuelle et spirituelle de la Russie du XVIe siècle.

(*A suivre*). Jean MEYENDORFF.

1. *Ibid.*, III, pp. 187-194 ; cfr IKONNIKOV, *op. cit.*, pp. 106-107.
2. *Ibid.*, pp. 194-202 ; elle est traduite en français par E. DENISSOFF, *op. cit.*, appendice III, pp. 423-428.
3. Kurbskij, comme le montre E. DENISSOFF, *op. cit.*, p. 42, est l'auteur d'une Vie de Maxime le Grec, le *Discours sur Maxime le Philosophe*, éd. BĚLOKUROV : *O bibliotekě moskovskich gosudarej v XVI stolětii*, Moscou, 1898, p. XXX ss.

Les langues liturgiques de l'Orient et de l'Occident.

Dans l'Église occidentale, la liturgie en langue vivante jouit depuis de nombreux siècles d'un préjugé défavorable. Le latin a acquis chez nous une réputation de langue sacrée — la langue de l'Église — au point que s'en écarter fut presque toujours considéré comme téméraire. La récente encyclique de Pie XII sur la musique religieuse, malgré ses perspectives d'ouverture, en est encore un témoignage [1]. Il y a un peu plus de cent ans, dom Guéranger, le pionnier de l'unification liturgique en France, écrivait, dans ses *Institutions liturgiques*, cette phrase claironnante : « La haine de la langue latine est innée au cœur de tous les ennemis de Rome », et encore : « C'est un coup de maître du protestantisme d'avoir déclaré la guerre à la langue sainte » [2].

Pour comprendre ces affirmations, il faut se rappeler que leur auteur écrivait à la plus belle époque de l'ultramontanisme militant, et qu'il prônait avec une entière bonne foi l'unification liturgique et linguistique de toute la chrétienté. Il a en effet cité complaisamment ces lignes de la Constitution *Cum Ecclesia* de Clément VIII, qui convoitait l'heure où « dans l'Église répandue par tout l'univers, les fidèles invoqueraient et loueraient Dieu par les seuls et mêmes rites, chants et prières » [3]. Si dans ses ouvrages dom Guéranger recourait aux anciennes liturgies orientales — grecque, arménienne, syrienne etc. — pour en retirer des sujets d'édification, c'était surtout par amour de la tradition et de l'ancienne Église. Mais ce retour au passé était pour lui purement littéraire et ne devait en somme servir qu'à mieux comprendre le présent. Selon lui, la centralisation

1. *Musicae sacrae Disciplina*, du 25 décembre 1955.
2. *Institutions liturgiques*, t. I, 2e éd., p. 402-403.
3. Constitution du 10 mai 1602, citée dans GUÉRANGER, *Instit. liturg.*, t. III, 2e éd., p. 1.

et l'unification de l'Église iraient toujours en se développant ; il se plaisait à montrer les étapes de cette croissance à travers l'histoire des conciles, et il entrevoyait avec orgueil le temps « où la langue de Rome comme sa foi, serait pour l'Orient aussi bien que pour l'Occident le moyen unique de l'unité et de la régénération » [1].

La valeur profonde et authentique des Églises orientales et de leurs rites ainsi que de leurs langues, qui avait été gravement oubliée et méconnue en Occident depuis plusieurs siècles, a heureusement regagné aujourd'hui de son prestige. L'Orient séparé était jadis pour beaucoup inexistant, schismatique, hors de l'Église par conséquent et proscrit, mis sur le même pied ou à peu près que la masse des infidèles. Les minorités des Églises unies étaient considérées comme des quantités négligeables ; on manifestait à leur égard, en dehors de tout ce qui n'était pas identique en elles avec la substance du catholicisme latin, un sentiment de condescendance, sinon de mépris. Le rite latin était déclaré l'emporter en *praestantia* sur tous les autres [2]. Faut-il relever cette prescription de Benoît XIV permettant aux orientaux catholiques de communier au rite latin, mais interdisant aux Latins de le faire dans les Églises d'un rite oriental quel qu'il soit ? Cette situation, qui a duré jusqu'à Pie X, était sans doute conforme à la mentalité juridique des théologiens d'alors, et elle était vraisemblablement le résultat de conflits pénibles. Il n'en reste pas moins qu'au point de vue ecclésiastique elle était absolument étrange. La participation au même banquet eucharistique a toujours été reconnue dans l'Église comme le signe de l'unité et de la charité effective. C'était, sans s'en rendre compte, envelopper dans une sorte de réprobation ou même d'excommunication nos frères unis que de les traiter ainsi, alors que, en raison même de leur attachement au siège de Rome, ils avaient quitté leur foyer d'origine et acceptaient de vivre dans une position amoindrie au point de vue de leurs institutions, pourtant si vénérables.

1. Cfr notre ouvrage *Histoire du Mouvement Liturgique (Lex orandi, 2)*, Paris, 1945, p. 22-23.

2. Cfr notre étude *La Question des Rites entre Grecs et Latins*, dans *Irénikon*, 1949, p. 269.

Cette situation avait été déjà remarquée par Léon XIII à la suite du Congrès eucharistique de Jérusalem en 1893 [1], où les rites orientaux présents conviés aux cérémonies étaient apparus à beaucoup de Latins comme une révélation. A partir de ce moment, il fut progressivement admis dans l'opinion courante que l'Église du Christ n'était pas coextensive au latinisme, et que d'autres rites et langues avaient eu et avaient encore en principe droit de cité parmi les chrétiens. Les documents romains furent nombreux, dès lors, qui favorisèrent cette nouvelle manière de voir, et aujourd'hui un bon catholique doit s'y conformer. Le langage de dom Guéranger ne serait plus admis en notre époque. Voilà du reste cinquante ans que de courageux défenseurs des rites orientaux s'épuisent à nous redire ces choses de leurs voix devenues presque sépulcrales. Tout ne se ramène pas, il est vrai et tant s'en faut, dans le problème unioniste, à une question d'uniatismes, de rites et de langues. Ce point une fois acquis, ce sont d'autres réalités autrement graves qui nous préoccuperont.

Cependant, les manifestations impérieuses de la part de beaucoup de milieux de rite latin des différents pays catholiques en faveur de la liturgie en langue vulgaire, ont donné à la question de la langue liturgique une actualité presque angoissante. De ce chef, il n'est pas inopportun de l'étudier par comparaison avec les usages orientaux. Sur un livre paru récemment *Liturgie et langue vivante* [2], où il est précisément parlé de la langue vulgaire dans les liturgies orientales, une bande publicitaire affichait très justement : « *L'histoire d'une question brûlante* ». Et c'est sur cette « question brûlante » que nous voudrions attirer ici l'attention de nos lecteurs, en nous référant spécialement à l'ouvrage cité, dû à la plume d'un consulteur romain de la Sacrée Congrégation pour l'Église orientale et membre de la Commission de la Codification canonique orientale, le R. P. Cyrille Korolevskij.

L'énoncé du problème, tel qu'il nous apparaît est simple, et

1. Cfr Constitution *Tradita ab antiquis* de Pie X du 14 sept 1912, dans AAS, 1912, p. 612.

2. Cyrille KOROLEVSKIJ, *Liturgie en langue vivante*. Orient et Occident (*Lex orandi*, 17), Paris, 1955.

se ramène au fond à une revendication égalitaire : Comment se fait-il que les chrétiens orientaux entendent leur liturgie en grec, slave, en arabe, en roumain et en d'autres langues encore qu'ils sont censé comprendre et que de fait très souvent ils comprennent, qu'on n'a pas fait d'objection chez eux à ce que les langues liturgiques se multiplient, alors que chez nous, tous les peuples et toutes les races sont rivées durement au latin. Le latin n'est plus vraiment la langue d'aucun peuple, et tout le monde s'est déshabitué de le comprendre à l'audition liturgique, même ceux qui le savent encore. Peut-on laisser cette importante partie catéchétique de nos offices que sont les lectures, les chants, les dialogues, dans cet état d'inefficience, devant la richesse d'une parole active qu'aucune traduction lue ne pourra jamais remplacer ?

En parcourant rapidement les différentes liturgies, en y cherchant la raison des variations linguistiques, une conclusion se dégagera d'elle-même.

* * *

La « langue sacrée » n'était pas inconnue aux premiers chrétiens, quoiqu'ils n'en eussent pas encore. En effet, il existait une langue sacrée pour les juifs, auxquels, à la suite de leurs exils où ils avaient appris d'autres idiomes et oublié le leur, la question s'était posée d'une traduction de l'Écriture et des prières. Ils avaient, d'une part, appris l'araméen dans l'empire perse et cette langue était devenue pratiquement, après leur retour, celle de leur pays. Les juifs d'Alexandrie, d'autre part, avaient traduit la Bible en grec dans la célèbre version des Septante. Celle-ci s'était répandue dans tout l'empire romain, avec l'auréole d'une légende d'inspiration, qui lui conférait un caractère vénérable comme à l'hébreu, langue sacrée par excellence, sinon à ses origines, du moins en l'époque où le peuple commença à ne plus le comprendre.

La première mission chrétienne qui s'était tournée vers les Gentils se servait évidemment de la Bible en grec, langue dans laquelle du reste les écrits du Nouveau Testament avaient été rédigés. Mais lorsque les juifs remarquèrent que les chrétiens

utilisaient contre eux la traduction des Septante, ils lui reconnurent une saveur peu originale et firent de nouvelles traductions grecques plus rigoureuses. La vieille langue hébraïque reprit ainsi vigueur dans les synagogues aux siècles suivants. Ce fut au désavantage des juifs, car tout prosélytisme finirait de cette manière par être totalement infructueux [1]. En revanche, le caractère sacré de l'hébreu serait raffermi, et il a gardé jusqu'aujourd'hui tout son prestige.

Mais pour les chrétiens, malgré la qualité d'inspiration dont la Septante était revêtue, ils n'y avait pas encore de langue sacrée. Dans nos régions, il faudra attendre le moyen âge pour que les théologiens puissent trouver dans la triple inscription de la Croix — *hebraice, graece et latine* — un indice de consécration d'un idiome. Tournés essentiellement vers la Gentilité, en possession d'une Bible grecque et bientôt d'un Nouveau Testament grec aussi, les premiers missionnaires n'avaient aucune peine à circuler dans l'empire romain où cette langue était parlée et comprise. D'autre part, les premiers disciples qui s'en allèrent dans l'empire perse où la langue véhiculaire était l'araméen — appelé chez les chrétiens « syriaque » — la même substantiellement que celle parlée en Palestine par le peuple, pourraient de leur côté s'exprimer en leur propre idiome. Dans cette région où le grec n'était guère connu, les juifs expliquaient les Écritures au moyen de paraphrases syriaques appelées *Targums* d'où les chrétiens purent rapidement extraire une version, en cette langue, de l'Ancien Testament, — *Peschitto*, et dont on constate l'existence vers la fin du II[e] siècle. Le Nouveau Testament fut traduit lui aussi en syriaque. Mais il n'est pas question ici de langue sacrée. Les simples nécessités de l'apostolat postulaient des traductions de la Bible, et par conséquent une liturgie, dans la langue du pays.

Il faut remarquer en effet que ce sont les langues dans lesquelles la Bible — en tout ou en partie — a été utilisée qui sont devenues, par le cours même des choses, les langues liturgiques [2].

Qu'était-ce en effet que la prière liturgique au début du chris-

1. Cfr M. SIMON, *Verus Israël*, Paris, 1948, p. 342.
2. KOROLEVSKIJ, *l. c.*, p. 19.

tianisme — et même après — sinon des psaumes et des lectures extraites des Livres Saints ? Sans doute, il y eut aussi dès les origines les anaphores, les symboles et les prières sacramentelles. Mais celles-ci présentent généralement une telle parenté avec le texte sacré et se rattachent de si près aux récits évangéliques ou aux Lettres des Apôtres, qu'on a tenu à en reproduire l'énoncé pour l'édification du peuple, dans la sonorité même du langage suivant lequel les fidèles étaient habitués à les entendre.

On constate ainsi que dès la seconde moitié du IIIe siècle, l'Écriture était lue en trois dialectes coptes dans les églises d'Égypte. L'Arménie évangélisée au IIIe siècle par saint Grégoire l'Illuminateur, possède dès la fin du IVe siècle sa traduction des Écritures et sa liturgie dans sa langue. De même pour la Géorgie au Ve. Comme l'a très bien dit le P. Korolevskij auquel nous nous référons, « les langues nationales ont subsisté dans le culte parce qu'il n'y avait aucune raison de ne pas les employer, au contraire » [1].

Grec, syriaque, copte, arménien, géorgien — on pourrait encore mentionner la langue des Abyssins, le ghéez — voilà déjà six langues liturgiques connues par l'ancienne Église. Il faut y ajouter le latin. L'Église romaine, elle aussi, parlait le grec au début. Et elle n'a pas été la dernière à changer de langue pour le bien de son peuple. Comme on le sait, c'est à partir du IIIe siècle qu'on rencontre, en Afrique tout d'abord — et là peut-être déjà au IIe siècle — puis à Rome, les versions latines de la Bible, et que l'on constate l'entrée progressive du latin dans la liturgie. En dehors des villes, le grec était peu compris. Il fallait cependant s'y faire entendre et on traduisit. L'hérétique Marcion, personnage entreprenant et richissime, avait essayé de devancer l'Église romaine sur ce point, et on ne l'avait pas laissé faire. A la fin du IVe siècle, saint Jérôme fut chargé par le pape Damase d'unifier les versions existantes en un texte commun. La vulgate de saint Jérôme deviendra peu à peu la version officielle de l'Église latine ; mais qui dit « officiel » ne dit pas nécessairement « sacré ».

Notons cependant que, comme les philologues l'on récemment

1. *Ibid.*, p. 20.

fait remarquer, à l'époque où les prières romaines ont été insérées à côté des parties bibliques de l'office, il y avait dans la Rome des Césars un penchant sentimental à l'égard des vieilles formules de la religion de l'empire menaçant de s'éteindre, formules auxquelles on ne croyait plus, mais « sacrées ». Il est admis que ce langage n'a pas été sans influer sur les auteurs des prières de nos vieux sacramentaires et que par là peut-être notre latin liturgique pourrait s'appeler « langue sacrée ». Mais on voit par quel détour : c'est d'une sacration toute profane qu'il s'agirait en l'occurrence !

Il n'est pas impossible toutefois que cet élément hiératique introduit dans nos anciennes prières — résonnances sacrales des expressions, du rythme et de la périodicité des anciennes formules de la religion romaine — n'ait été comme les prémices du caractère sacré de notre langue d'Église [1].

Ne pourrait-on pour le grec relever un phénomène du même ordre ? Nous connaissons la saveur de mots tels que *δόξα*, *βίος*, *φῶς*, *σοφία*, ou encore *λόγος*, *ἀγάπη*, et bien d'autres qui ont pour nous une saveur nostalgique, laquelle pourrait bien avoir existé aussi pour les chrétiens des premiers siècles, car ces vieux termes appartenaient pour la plupart au langage de l'Ancien Testament. D'autre part, entre le milieu judéo-alexandrin d'où nous sont venus les Septante et la philosophie néoplatonicienne à tendance si élevée et anagogique, il y a eu incontestablement des relations nombreuses, et la langue des religions à mystères, comme on a cru pouvoir le démontrer, a eu son influence même sur la littérature apostolique. Le grec du Nouveau Testament cependant, la *κοινὴ*, n'était nullement en son temps une langue sacrée.

Même chose d'une certaine manière pour le slave. Notre slave liturgique était certes une langue vivante au VIII[e] siècle, et commune à beaucoup de peuples dont les dialectes n'ont varié que plus tard. L'Écriture sainte, puis la liturgie de Byzance — peut-être aussi, il fut un temps, celle de Rome [2] — ont été traduites en cette langue par les premiers missionnaires sous Photius. Les

1. C. Mohrmann, *Notes sur le latin liturgique*, dans *Irén.*, 1952, p. 3.
2. Korolevskij, *l. c.*, p. 114.



mêmes raisons que celles que nous avons fait valoir plus haut ont motivé cette traduction. Il fallait instruire le peuple. Mais à la longue, lorsque les dialectes furent devenus autant de langues nouvelles, le vieux slave liturgique a revêtu lui aussi, par son archaïsme, le caractère d'une langue sacrée. Les abréviations que comporte son écriture sont dues, de l'avis de plusieurs spécialistes, non pas au désir de faire court, mais à celui de mettre en relief le « nom sacré » pour une raison religieuse [1].

Nous ne pouvons oublier la Roumanie, dont la langue, le roumain, est également devenue une langue liturgique. Les circonstances politiques ont fait que, à l'époque de leur christianisation définitive, les Roumains, dépendants de l'empire bulgare et de rite byzantin, eurent des livres liturgiques en slavon. Ce fut à l'occasion du développement de la Réforme protestante en ces régions, c'est-à-dire au XVIe siècle, que, pour conserver le contact avec le peuple par la liturgie, on traduisit en langue roumaine les livres liturgiques, qui s'écrivirent encore en caractères slaves jusqu'au XIXe siècle.

Les populations une fois christianisées, il fut jugé plus important de maintenir les textes tels qu'ils avaient été mis entre les mains des générations précédentes, par respect pour la tradition acquise et par sentiment de continuité, que de changer les versions à mesure que les langues évoluaient. Cette évolution se faisait du reste insensiblement ; ce n'est qu'à la longue qu'on s'apercevait de l'écart produit, et peu à peu, les anciennes traductions échangèrent leur intelligibilité première contre le caractère mystérieux d'une langue morte, qui, tôt ou tard, dans les choses religieuses, deviendrait vite « sacrée ».

* * *

Cependant, ni les Grecs ni les slaves ni les autres orientaux, tout en conservant un respect religieux pour leurs anciennes langues liturgiques, n'allèrent jamais jusqu'à exclure les traductions nouvelles quand les besoins s'en faisaient sentir. Les Russes

1. Cfr L. Gillet, *Notes sur les « Nomina sacra » en paléo-slave ecclésiastique* (d'après Traube), dans *Rev. bén.*, 1923, p. 105 sv.

ont, à cet égard, été des modèles. Ils ont traduit leur liturgie dans tous les dialectes sibériens, en chinois, en japonais, et, du moins après la chute de l'empire des Tsars, en finlandais, en esthonien, en lithuanien etc., partout où le peuple n'eût pas compris le slavon. Héritiers du vieux principe élargissant qui leur avait octroyé une liturgie dans leur langue, ils sont demeurés très ouverts à l'égard des autres idiomes. Le principe qui fut généralement en vigueur dans l'Église russe au point de vue des missions, et qui explique leur succès, fut d'une part l'emploi des langues vivantes dans la liturgie et la traduction de la Bible, et d'autre part la formation aussi rapide que possible d'un clergé indigène, à qui l'évangélisation était confiée. Nous avons là une leçon à retirer de leur exemple. Il est vrai qu'il est beaucoup plus facile de former un clergé indigène qui n'est pas astreint comme le nôtre à la discipline du célibat, et ne doit pas apprendre des langues difficiles pour pouvoir accéder aux ordres, que de se conformer à nos règles et à nos exigences.

Une fois ou deux pourtant le principe de la langue vulgaire fut oublié ou négligé en Russie, et, vers la fin du XVIIIe siècle ainsi qu'au XIXe, des apostasies nombreuses se produisirent parmi les Tatars qui retournèrent à l'Islam. Le Saint-Synode s'inquiéta, et se préoccupa de l'affaire. « On dut reconnaître que l'apostasie avait été inévitable en raison de l'administration des évêques qui avaient négligé la langue populaire. Les Tatars — certains du moins — ne possédaient pas de texte intelligible de l'Écriture et les offices se faisaient pour eux en slavon. Pas d'écoles, pas de contacts de la part des chrétiens russes »[1]. Au contraire, « les Tatars musulmans possédaient des écoles, une littérature appropriée et déployaient un grand zèle missionnaire ». Le gouvernement de St-Pétersbourg fut contraint d'agir. Une académie missionnaire fut fondée à Kazan en 1842, une traduction tatare de la Bible fut publiée, et les offices furent célébrés dans la langue indigène. « En 1864, un décret du Saint Synode prescrivait la célébration de la liturgie et la prédication aux indigènes exclusivement en leur propre langue »[2]. C'est

1. S. BOLSHAKOFF, *Les Missions étrangères dans l'Église orthodoxe russe*, dans *Irénikon*, 1955, p. 165.
2. *Ibid.*

ainsi que les Kirghizes, Tatares boukhariotes, Yakoutes, Vogouls, Oustiaks, Téléoutes, Bouriates, Samoyèdes, Mandchous, Toungouzes, Guilaks, Coréens eurent leur langue liturgique. Aujourd'hui, les Russes ont adapté la liturgie aux langues européennes, et célèbrent en français, en anglais, en allemand etc. Une exception cependant : ils n'acceptent pas jusqu'à présent de le faire en russe. Le slavon est, pour celui qui parle russe, la vraie « langue liturgique » et il n'est pas besoin de recourir à une autre pour sa prière. L'Écriture a pu être traduite pour la lecture privée, mais à l'Église, c'est la vieille langue slavonne qui a tous les droits. Le jour de Pâques seulement l'Évangile est admis en russe avec les autres langues, mais il est encadré du texte slavon.

Quant aux Grecs, ils ne s'écartent guère encore aujourd'hui de leur langue pour les populations qui ne la comprennent plus — par exemple les Grecs d'Amérique. Jadis pourtant, ils avaient plié devant le monde arabe, après avoir vu dans certaines régions de la Syrie, du Xe au XVIe siècle, leur liturgie traduite en syriaque. Il était normal et naturel cependant qu'en certaines époques particulièrement centralisatrices de l'histoire byzantine, des tendances à imposer le grec outre mesure se soient produites, du moins pour des raisons politiques. Les empereurs avaient souvent caressé le grand principe de gouvernement qui veut l'unité de « territoire, de religion et de langue ». Aussi, les populations qui résistèrent à cette absorption durent-elles se dresser contre les conciles d'Éphèse et de Chalcédoine, et pour ne pas embrasser la foi des empereurs, se tournèrent d'autant plus vers le nestorianisme ou le monophysisme qu'elles voulaient mieux garder leurs éléments ethniques y compris surtout leurs langues.

Toutefois, la tradition de l'Église avait été généralement maintenue par les théologiens. A la fin du XIIe siècle, le grand canoniste byzantin Théodore Balsamon patriarche d'Antioche, interrogé par le patriarche d'Alexandrie au sujet de la grécisation éventuelle des Arméniens et des Syriens de son ressort, répondit d'une façon très claire, en s'appuyant sur le passage de *Rom.* 3, 29 (Dieu n'est pas seulement le Dieu des Juifs mais aussi celui des païens) : « Ceux donc qui sont orthodoxes en tout, mais qui sont complètement ignorants de la langue grecque, célébre-

ront dans leur propre langue, pourvu qu'ils aient des exemplaires sans variantes des prières habituelles, traduits sur des rouleaux bien écrits en lettres grecques »[1].

On a reconnu que les Syriens de l'ancien empire perse, appelés généralement Chaldéens, avaient occasionnellement aussi, lors de leurs missions très prospères en Asie, produit des livres liturgiques en langues étrangères : hunnique, sogdien, persan, turc, mongol et chinois[2]. Mais leur Église, ni romaine, ni byzantine, et cependant construite sur un type de centralisation très poussé, tenait au syriaque comme langue liturgique essentielle. Seuls les lectionnaires et de nombreux hymnaires furent traduits. Le voyageur missionnaire Guillaume de Rubrouck atteste qu'« en Asie centrale les Nestoriens disent les offices et ont leurs livres sacrés en langue syriaque qu'ils ne comprennent pas »[3].

Très vite pourtant en Orient, comme nous l'avons déjà laissé entendre, — surtout en dehors du monde byzantin proprement dit, à mesure où l'empire reculait, — des langues « sacrées » se formeraient. Mais très souvent aussi elles ne furent conservées qu'en partie, comme chez les Syriens ou même chez les Grecs du Proche Orient, et parfois très faiblement comme chez les Coptes, où l'arabe s'est de plus en plus introduit. Jamais en effet les Orientaux n'ont connu la rigidité de notre discipline latine. Malgré l'attachement légitime que l'Église d'Orient a manifesté envers ses anciennes langues, elle s'est toujours réglée dans la pratique selon un principe de largeur.

* * *

Venons en maintenant au monde latin. Une première remarque s'impose tout d'abord. L'attitude de l'empire romain, dans son contact avec les populations intégrées, a été très différent en Orient et en Occident. A mesure où Rome avançait dans ses

1. Cfr KOROLEVSKIJ, *l. c.*, p. 31.
2. Cfr J. DAUVILLIER, *Les provinces chaldéennes « de l'Extérieur » au moyen âge*, dans *Mélanges Cavallera*, Toulouse 1948, p. 271. Voir aussi D. H. MAROT, *Un exemple de centralisation ecclésiastique : l'ancienne Église chaldéenne*, dans *Irénikon*, 1955, p. 176 sv.
3. DAUVILLIER, l. c., n. 38.

conquêtes vers l'Est elle rencontrait de vieilles civilisations qui lui étaient généralement très supérieures, et dont les religions étaient évoluées et puissantes. Aussi bien, s'est-elle fait un devoir de se mettre à leur niveau, de les reconnaître et de s'en imprégner, ce qui fut de sa part un très grand mérite.

Par rapport aux populations du Nord et de l'Ouest, peuples à civilisations très peu développées et de religion primitive, c'est le phénomène contraire qui se produisit. Comme l'ont fait remarquer les historiens des religions : « La conquête militaire et l'annexion politique de l'Espagne, et de la Gaule (par les Romains) entraînèrent l'abandon et la disparition des vieux cultes ibériques, celtiques ou autres, incapables de soutenir la concurrence de la religion romaine... En Gaule, le druidisme était condamné à périr et à entraîner la religion dans sa perte, le jour où la culture gréco-latine triompherait. En Espagne, tout semblait prêt à succomber au premier souffle d'une religion rajeunie. En Afrique, la religion punique fut réduite à prendre un vêtement romain, et elle ne dura qu'à ce prix » [1]. Au moment où l'idolâtrie disparut « on peut douter que sur toute l'étendue des préfectures d'Italie ou des Gaules, il subsistât un temple où les cérémonies fussent célébrées par les prêtres dans un patois local ». Et au moment où les missionnaires chrétiens apparaissent dans ces régions, ils trouvèrent le latin en pleine période d'ascension, et ne songèrent pas à recourir à un autre idiome que celui qui gagnait de jour en jour du terrain [2]. Tel est le phénomène le plus important à considérer ici lorsque l'on compare l'Orient et l'Occident au moment de la propagation du christianisme. L'énergie et la vitalité des missionnaires a utilisé la langue latine comme ferment de progrès, et celle-ci leur a servi d'instrument pour répandre la civilisation en même temps que la foi.

On pourrait cependant objecter le cas de l'Irlande, pays de civilisation plus avancée, et où l'empire romain n'avait nulle-

1. D. H. Leclercq (résumant Cumont), art. *Langues liturgiques* dans DAL, VIII, 1310-1311.

2. *Ibid.*, 1311. — On peut lire avec profit sur ce sujet l'article de P. Peeters S. J., *Les Missions catholiques et les langues indigènes*, dans *Missions belges de la Compagnie de Jésus*, 1905, p. 19-39, avec une bibliographie exhaustive pour l'époque.

ment pénétré. Comment se fait-il que là aussi le latin a prévalu ? Tout d'abord, il a prévalu moins qu'ailleurs : à côté du fonds liturgique essentiel, qui a certainement été toujours latin, des hymnes et des prières privées en très grand nombre ont été traduites en gaélique. De plus, phénomène unique, les rubriques explicatives des vieux sacramentaires irlandais et autres livres liturgiques ont été transcrites en langue du pays [1]. Pour le reste, les irlandais avaient reçu la foi de missionnaires venus des Gaules ou de l'Espagne, qui apportaient avec eux leurs textes, et qui n'ont vraisemblablement pas songé à faire des traductions, pas plus qu'ils n'en faisaient sur le continent. Les Irlandais du reste s'étaient initiés à la culture gréco-romaine, non par la voie de la conquête mais par curiosité et intérêt. Le latin n'était pas pour eux une langue totalement ignorée, et ils étaient avides de l'apprendre.

En matière de langue liturgique, une seule région a fait exception en Occident : la Moravie, qui, à cause de sa proximité avec l'Allemagne d'une part et Byzance de l'autre, reçut presque en même temps des missionnaires des deux côtés. C'était avant la rupture, et saint Méthode, l'apôtre des Slaves, qui se trouva être tout d'abord celui des Moraves, fit valoir ses raisons au pape Jean VIII en faveur de la langue vulgaire. Celui-ci, dans un texte célèbre, entra dans ses raisons sans réserve. Ce fut l'opposition des missionnaires allemands qui, après la mort de saint Méthode et sous le pape suivant, Étienne V, obtinrent pratiquement le retrait de toutes les mesures [2]. Plus tard, cependant, les Slaves de rite latin de la Bohême et de ceux de la côte dalmate obtinrent qu'à certains jours de fête la liturgie puisse être célébrée en langue slave. Il existe un missel romain glagolitique, absolument semblable au nôtre, qui est imprimé pour ces circonstances. Mais ce fut là jusqu'à présent la seule exception reconnue.

Devant le succès de la Réforme, la question fut débattue avec beaucoup de force au concile de Trente. Cette histoire a été racontée dans un ouvrage remarquable du P. H. Schmidt S. J.,

1. D. H. Leclercq, art. *Celtiques* (liturgies) dans DAL, II, 2, 3027.
2. Cfr A. G. Martimort, *La discipline de l'Église en matière de langue liturgique* dans *La Maison-Dieu*, nº XI (Langues et traductions liturgiques), 1947, p. 44.

paru en 1950 : *Liturgie et langue vulgaire* [1]. Les Pères du concile étaient évidemment divisés en deux camps, mais le principe pluraliste de la langue liturgique fut reconnu. Cependant, les arguments dogmatiques des protestants — rejet de la sacramentalité et efficience exclusive attachée à la Parole — mirent en cause l'opportunité d'une mesure favorable, et on n'osa aller plus loin. Ajoutons à cela que, à cette époque, les langues modernes étaient la plupart encore dans l'enfance. Ce fut en grande partie l'œuvre des réformateurs que de les avoir fait progresser. Aujourd'hui, qu'elles sont toutes devenues majeures [2], et que le danger d'une équivoque dogmatique n'existe plus, la question en vient à se poser à nouveau. Ou peut-être se pose-t-elle pour la première fois dans l'Église latine sans qu'on puisse faire valoir à son encontre des motifs irréfutables. Bien des raisons au contraires militent en sa faveur. Elles font pression sur la conscience des pasteurs qui s'en préoccupent certes beaucoup, et devront s'en occuper de plus en plus, sans savoir encore dans quel sens ni de quelles manières les difficultés en présence — et elles sont nombreuses — vont se résoudre. C'est certainement une des grosses questions pour l'avenir de l'Église.

En somme, l'Église n'a nullement pris sur elle de latiniser les populations de l'Europe, comme certains l'ont cru jadis. Cette latinisation était dans l'air, et tôt ou tard elle serait devenue incoercible. Les premiers missionnaires n'ont fait que la mettre à profit. Les Réformateurs se sont emparés des premières exigences en sens contraire, et les ont remarquablement utilisées en leur faveur. Mais cela n'a pu que retarder pour autant l'élargissement liturgique de la langue vulgaire aux diverses nations de l'Église catholique, ce qui serait vraisemblablement arrivé il y a plusieurs siècles si la Réforme n'avait pas éclaté.

D. O. ROUSSEAU.

1. Cfr *Irénikon*, 1953, p. 207.
2. C. BRUNEAU, *La langue française est-elle devenue majeure ?* dans *La Maison Dieu*, nº XI, p. 131.

Chronique religieuse. [1]

Église catholique. — Le Centre International de Dialectologie générale, rattaché à l'Université de Louvain, a publié deux volumes intitulés « *Recueil Cardinal Eugène Tisserant* », où sont rassemblées différentes études philologiques et historiques de l'éminent Secrétaire de la Congrégation orientale. La présentation de ces volumes à Son Éminence a eu lieu lors d'une session académique solennelle à Louvain, le 28 novembre.

1. Voici les sigles qui désignent nos références les plus fréquemment utilisées : *AA* = *Apostolos Andreas* (Sadrazam Ali Paşa Cadd. 35, Haliç-Fener, Istanbul) ; *An* = *Anaplasis* (17B, Ioulianou, Athènes 1) ; *BOR* = *Biserica Ortodoxă Romînă*, Église orthodoxe roumaine (29, Str. Antim, Bucarest) ; *CEN* = *Church of England Newspaper* (33, Ludgate Hill, Londres, E. C. 4) ; *CIP* = *Centrale Informatie en Publicatiedienst* (9, rue Guimard, Bruxelles) ; *CT* = *The Church Times* (7, Portugal Street, Kingsway, Londres, W. C. 2) ; *CV* = *Cerkovnyj Vestnik*, Le Messager de l'Église russe en Europe occidentale (12, rue Daru, Paris 8e) ; *DC* = *Documentation Catholique* (5, rue Bayard, Paris 8e) ; *E* = *Ekklisia* (Hodos Philotheis, 19, Athènes) ; *ELK* = *Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung* (Berlin-Spandau, Evang. Johannesstift) ; *En* = *Enoria* (Leoph., 39 Panepistimiou, Athènes) ; *ER* = *The Ecumenical Review* (17, route de Malagnou, Genève) ; *HK* = *Herder Korrespondenz* (4, Johanniterstr., Fribourg-en-Br.) ; *ICI* = *Informations catholiques internationales* (163, Bd Malesherbes, Paris 17e) ; *LC* = *The Living Church* (407, East Michigan Street, Milwaukee, Wisc., U. S. A.) ; *OO* = *The Orthodox Observer* (St. Basil's Academy, Garrison, N. Y., U. S. A.) ; *OR* = *L'Osservatore Romano* (Città del Vaticano) ; *P* = *Pantainos* (Patriarcat Grec Orthodoxe d'Alexandrie, Égypte) ; *PHNK* = *Persbureau Ned. Hervormde Kerk* (100, Javastr., La Haye) ; *POC* = *Proche-Orient Chrétien* (Séminaire Sainte-Anne, Jérusalem par Amman, Jordanie) ; *PR* = *Pravoslavnaja Rus*, La Russie Orthodoxe (Russian Holy Trinity Monastery, Jordanville, N. Y., U. S. A.) ; *RM* = *Russkaja Mysl* (La Pensée Russe, 26, rue Montholon, Paris, 9e) ; *SŒPI* = *Service œcuménique de Presse et d'Information* (17, route de Malagnou, Genève) ; *T* = *The Tablet* (128, Sloane Street, Londres, S. W. 1) ; *V* = *Vestnik*, Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale (5, rue Pétel, Paris 15e) ; *VUC* = *Vers l'Unité Chrétienne* (25, Bd d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine, Seine) ; *Z* = *Zoï* (Hippokratous 189, Athènes 1); *ŽMP* = *Žurnal Moskovskoj Patriarchii*, Revue du Patriarcat de Moscou (2, B. Pirogovskaja, Moscou, 48).

Le lecteur désireux d'avoir ces sigles à portée de la main peut en demander un tiré à part à l'administration d'Irénikon.

S. Exc. Mar GREGORIOS, archevêque de Trivandrum (Travancore-Cochin), diocèse de rite syro-malankar, a passé en novembre dernier quelques jours en Belgique et en France, où il a fait connaître l'étonnant développement de cette chrétienté du Malabar depuis les dernières vingt-cinq années [1].

Le départ annoncé du R. P. Louis DION, nommé aumônier de l'ambassade américaine à Moscou, doit être considéré comme remis *sine die*, le gouvernement de Washington ayant réitéré le refus de séjour permanent aux États-Unis à l'archevêque BORIS en tant qu'exarque du patriarche Alexis de Moscou, étant donné que son ministère ne se limiterait pas au seul personnel diplomatique.

Le R. P. Dr. Venantius NOLTE, prieur des Augustins, à Fribourg (Suisse), a été nommé au secrétariat de la *Catholica Unio*, où il succède à M. l'abbé Conrad Fischer, décédé en avril 1955. Un secrétariat national spécial de cette œuvre pour la Suisse vient d'être confié au Professeur Dr. R. ERNI, du séminaire de Lucerne.

U. R. S. S. — Rentrant en Russie, après avoir assisté aux festivités de Bucarest [2], le métropolite GRÉGOIRE (Čukov) de Léningrad et Novgorod est décédé à Moscou, le 5 novembre, à l'âge de 85 ans [3].

Dans *ŽMP* N° 11, pp. 12 ss., le protoprêtre N. PONOMAREV se plaint du chant polyphonique trop compliqué et mondain qu'on utilise si souvent à l'église, au détriment de la compréhension du texte et d'une véritable participation des fidèles aux services religieux. L'auteur plaide en faveur des anciennes mélodies simples, qui permettent à l'assistance de s'y associer.

A l'occasion du 75e anniversaire de la mort de DOSTOJEVSKIJ (9 février), on a pu observer dans la presse officielle un change-

1. *The Eastern Churches Quarterly* (St Augustine's Abbey, Ramsgate) d'automne 1955 est entièrement consacré à cette chrétienté de l'Inde. Dans la revue *L'Orient syrien* dont le premier numéro vient de paraître, le P. E. R. HAMBYE commence une série de notices sur les communautés chrétiennes du Malabar. Par ce nouveau périodique nous en seront tenus régulièrement au courant.

2. Cfr *Chronique* 1955, p. 435.

3. Notice biographique dans *ŽMP* 1955, N° 12, pp. 13 ss. et *RM*, 1er déc.

ment d'appréciation concernant le célèbre romancier. Dostojevskij avait été considéré jusqu'ici par les autorités soviétiques plutôt comme un réactionnaire dont le messianisme religieux et l'agressivité contre le matérialisme athée ne pouvait trouver grâce à leurs yeux. Aussi ses œuvres ne figuraient-elles pas dans les bibliothèques des écoles et des usines, sinon dans des éditions abrégées. C'est donc un fait remarquable qu'on ait annoncé maintenant une nouvelle édition des œuvres complètes de D. en dix volumes. Un film sera projeté, dont le roman *L'Idiot* fournira le thème (reste à voir comment ce thème sera traité, car il s'agit ici peut-être du roman le plus « religieux » parmi les créations dostojevskiennes). D'autres œuvres, comme *Les Frères Karamazov* seront représentées au théâtre [1].

Entre temps la nouvelle OFFENSIVE ANTIRELIGIEUSE sur le terrain « scientifique » se poursuit. Deux salles d'exposition ont encore été ajoutées au Musée de l'histoire des religions et de l'athéisme à Léningrad, afin de compléter l'enseignement sur l'inanité de la religion [2]. Radio-Léningrad a déclaré que la première salle serait consacrée à la documentation relative à l'inexistence de l'âme, la seconde à la réfutation du « mythe » de la création du monde [3].

A l'occasion de la Noël, Nina DUBROVSKAJA a écrit un article dans la *Leningradskaja Pravda* affirmant que « la science a prouvé que Jésus-Christ n'a jamais existé ». Toutes les fêtes religieuses ont servi autrefois « à éloigner les travailleurs de la lutte des classes », et même à présent le calendrier de l'Église orthodoxe fait grand tort à la production de l'agriculture. Selon l'auteur, les paysans du district de Léningrad observent 72 fêtes religieuses dont 33 tombent au printemps et en été. L'article fait mention d'une ferme collective où, lors d'une fête religieuse de deux jours en pleine moisson durant l'été dernier,

1. La *Literaturnaja Gazeta* du 9 février écrit dans un hommage sous le titre *Un grand écrivain* ce qui suit : « Les créations de Dostojevskij sont puissantes par leurs ardente protestation contre une structure sociale inhumaine, et non par les tendances religieuses et morales de l'auteur, qui sont erronnées et stériles dans leur fond et depuis longtemps réfutées par la marche de l'évolution historique ».

2. Cfr *Chronique* 1955, p. 423.

3. Cfr *CIP* 26 déc. et 7 janvier.

personne — ou à peu près — des soixante-dix fermiers n'était au travail. D'où la conclusion :

« Les fêtes religieuses jouent un rôle réactionnaire et antisocial. Elles répandent une conception antiscientifique de la nature et de la société, éloignant les fidèles de l'accomplissement de leurs tâches productrices et encouragent l'ivresse et l'absentéisme. Les croyances religieuses paralysent les travailleurs dans la réalisation de la philosophie marxiste et empêchent, par conséquent, que les ouvriers ne deviennent des constructeurs actifs et habiles du communisme » [1].

La Radio régionale d'Ivanovo a émis également en octobre dernier une conférence de P. KORITSYN, sur la nocivité économique des survivances religieuses. Elle a constaté l'intensification de la propagande religieuse parmi les gens d'Église et les sectes, et a accusé la faiblesse de la propagande athée contre le retour aux superstitions du paganisme des peuples primitifs, par ex. en ce qui concerne les cérémonies du baptême et du mariage :

« La majorité des fêtes chrétiennes remonte sans contredit à la même origine. Les chrétiens croient que la Pâque est une fête où on célèbre la résurrection du Christ. La science, cependant, a prouvé que le Christ n'a jamais existé et que l'origine de cette fête est nettement localisée dans la période pré-chrétienne. Les fêtes religieuses font souvent du tort à notre économie nationale et aux croyants. Très souvent il en résulte que les délais fixés pour les différents travaux d'agriculture ne sont pas respectés, et qu'il s'ensuit des pertes dans la production.

Qu'on se souvienne que notre Constitution ne garantit pas seulement la liberté de conscience, mais aussi la liberté de la propagande antireligieuse. Le fait que des organisations religieuses dans notre pays n'agissent pas comme puissance politique hostile et prennent part à la lutte pour la paix ne doit pas nous induire à penser que nous devions abandonner la lutte contre l'idéologie religieuse » [2].

1. Cfr *T* 14 janvier, p. 43.

2. *La Documentation Française*, 5 et 8 novembre 1955, consacre une étude détaillée au *Problème religieux en URSS*. Après une première partie historique, suivent deux autres parties très fouillées sur l'organisation et les thèmes de la propagande religieuse depuis 1945.

En rapport avec les affirmations faites au Canada par l'archevêque russe orthodoxe BORIS, selon lesquelles la liberté religieuse règnerait en Union soviétique, une délégation de l'Exarchat catholique ukrainien de l'est du Canada l'a mis en défi en lui demandant la libération des évêques ukrainiens emprisonnés. « Nous sommes conscients, dit le mémoire dont une copie a été remise à Mgr Boris, qu'il n'y a pas de liberté de religion en Union soviétique, surtout en ce qui concerne l'Église catholique ukrainienne et l'Église orthodoxe ukrainienne autocéphale ; celle-ci a été abolie en 1930 en Ukraine ; celle-là en 1946. Les hiérarchies des deux Églises ont été arrêtées et emprisonnées ». La délégation a demandé à l'archevêque Boris de confirmer ses affirmations en intervenant auprès du Gouvernement soviétique en vue de la libération du chef de l'Église catholique ukrainienne, S. Exc. Mgr Joseph SLIPYJ, arrêté en 1945 et condamné à 8 ans d'emprisonnement, ainsi que de sept autres évêques emprisonnés après la 2e guerre mondiale, et de tous les membres du clergé catholique ukrainien arrêtés depuis lors. Elle a demandé aussi qu'on rétablisse l'Église catholique ukrainienne en Ukraine, avec tous les droits et privilèges dont elle jouissait auparavant [1].

Mgr BORIS et son compagnon de voyage, le protoprêtre RUŽITSKIJ, ont eu à cœur de souligner à plusieurs occasions la liberté de religion en URSS. Ils avaient été accueillis à l'aéroport de Montréal par une foule d'émigrants venus pour protester, au point que la police avait dû intervenir. La délégation avait été invitée par l'*United Church* du Canada (congrégationnalistes, presbytériens et méthodistes). Le comité des organisations russes de Montréal a publié le texte d'une longue résolution où l'activité et les idées de ces dignitaires de l'Église russe sont désavouées :

« ...Connaissant bien l'état des choses en Union soviétique, nous déclarons catégoriquement que l'Église orthodoxe de l'URSS se trouve dans une complète soumission par rapport au pouvoir soviétique, qui, à l'aide de personnes comme le métropolite Nicolas ou l'archevêque Boris, oblige la hiérarchie orthodoxe a faire des déclarations indignes et manifestement fausses. Nous inclinons la tête devant le martyre de l'Église authentique du silence en URSS qui

1. Cfr *CIP* 26 déc.

est privée de la possibilité de témoigner de la vérité devant le monde entier. C'est pourquoi nous affirmons que ni le métropolite Nicolas de Kruticy ni l'archevêque Boris, étant des collaborateurs du pouvoir soviétique, ne peuvent témoigner d'une liberté de l'Église qui n'existe pas en Russie.

Nous ajoutons également, que le métropolite Nicolas dans son discours du 29 août 1949 alla jusqu'à déclarer de l'Église catholique ce qui suit :

« Aujourd'hui le chef de l'Église catholique, aveuglé par une longue haine envers les orthodoxes, en particulier envers les slaves, et parmi ceux-ci au plus haut degré envers le peuple soviétique russe, ce vieil ennemi juré de l'Union soviétique est entré ouvertement dans le camp sinistre des allumeurs d'un nouvel incendie. Le monde entier reconnaît en lui l'agent de l'impérialisme américain ».

Mais non moins mensongères sont les déclarations du métropolite Nicolas concernant les confessions protestantes, qu'il accuse d'avoir été séduites par la tentation de Satan et de préférer les choses du monde à celles du ciel.

Sans nous mettre en avant comme défenseurs du catholicisme et du protestantisme, puisqu'ils n'en ont pas besoin, mais considérant toutes ces déclarations, nous n'en affirmons pas moins catégoriquement qu'elles ne peuvent pas être attribuées au peuple russe croyant et à son Église... »[1].

Faisant escale à Amsterdam, le 19 décembre, Mgr Boris a déclaré aux journalistes qu'il ne savait pas pourquoi un visa d'entrée aux États-Unis lui avait été refusé ; il y voyait le résultat d'un manque complet de liberté religieuse en Amérique.

Allemagne. — Le KIRCHENTAG protestant allemand de 1956 (8-12 août, à Francfort-sur-le-Main) aura un caractère plus nettement œcuménique que les précédents. Il y aura 4.000 participants étrangers (500 de l'Église d'Écosse) et pour la première fois la langue anglaise sera utilisée pour certains actes de l'assemblée. Le *Kirchentag* a adopté une constitution d'institution permanente, sans rapport juridique avec les *Landeskirchen*. Il demeure un mouvement laïc, voulant éviter, même

1. Cfr *PR* 1/14 déc., p. 15.

dans le culte dominical, des formes rigides qui pourraient entraver son évolution ultérieure [1].

Un article du R. P. BIOT attire l'attention sur le rapide développement de la communauté religieuse protestante de DARMSTADT (*Die ökumenische Marienschwesternschaft*). Cette communauté, fondée en 1947, comptait en 1954 déjà 66 sœurs. Le souci de l'unité chrétienne marque tout spécialement cette famille monastique [2].

Amérique. — *The Orthodox Observer* de décembre signale les préparatifs en vue d'une SEMAINE DES LETTRES ET DE LA PRESSE GRECQUES, afin de stimuler l'hellénisme parmi les émigrés grecs. Une lettre de l'archevêque MICHEL du 6 janvier recommande « à tout l'Hellénisme de l'Amérique » cette semaine de propagande qui aura lieu dans la 6e circonscription ecclésiastique, celle du nouvel évêque POLYEUCTE (Pittsburgh, Pa). Le président de l'Académie d'Athènes et le Ministre de l'Instruction nationale et des Cultes en Grèce ont envoyé des lettres de félicitations pour ces initiatives. Le P. Hieronymos KOTSONIS consacra quelques articles à ce difficile *Problème de l'Hellénisme en Amérique* [3]. Il y prône l'emploi de la langue anglaise dans l'administration des sacrements et dans la Divine Liturgie pour rendre davantage accessibles les richesses liturgiques de l'Église orthodoxe [4].

Dans le *National Council Outlook* (New-York) de novembre, le R. P. FLOROVSKY fit un exposé historique de la situation de l'Orthodoxie en Amérique du Nord (pp. 10-13).

Le 3 janvier, à New-York, est décédé le compositeur russe A. T.

1. Cfr *SŒPI* 6 janvier.
2. Cfr *VUC* déc. et *ICI* 15 janvier.
3. Dans trois Nos d'*An* de novembre.
4. L'Assemblée de l'Église russe métropolitaine d'Amérique, qui a eu lieu du 8 au 11 novembre dernier à New-York, s'est également occupée de cette question. Un nombre croissant de jeunes passent à la langue anglaise, de sorte qu'une commission a été instituée pour la traduction de livres liturgiques, car la nécessité des offices en anglais s'impose de plus en plus. Au séminaire St-Tichon les deux langues sont en usage. L'attention a été attirée sur les difficultés de recrutement des candidats au sacerdoce. Cette année-ci 47 prêtres prendront leur retraite et il n'y a que quatre candidats pour les ordinations dans les deux séminaires (celui de St-Tichon et l'académie de St-Vladimir). Cfr *CV* janvier 1956, p. 19.

Grečaninov, bien connu surtout par ses œuvres de musique religieuse. Il avait 91 ans.

Angleterre. — Le 31 décembre dernier est décédé, à l'âge de 80 ans, le Dr. Cyril Foster Garbett, archevêque anglican d'York depuis 1942. Son successeur est le Très Révérend Arthur Michael Ramsay, évêque de Durham, âgé de 51 ans, qui a joué un grand rôle dans le mouvement œcuménique. Il était délégué officiel aux assemblées d'Amsterdam et d'Evanston et à la Conférence de Foi et Constitution à Lund. Théologien renommé de l'Église d'Angleterre, il préside actuellement la commission théologique européenne du culte, créée par le Département de *Foi et Constitution* du Conseil œcuménique.

Autour des travaux de la Commission royale sur le mariage et le divorce, se raniment les discussions concernant l'opportunité d'une « Église établie ». Récemment, du haut de la chaire de St-Paul, le vicaire Lloyd s'est prononcé expressément en faveur d'une séparation des pouvoirs spirituel et temporel, faisant valoir que l'assujettissement actuel de l'Église à l'État constitue une limitation de sa liberté spirituelle, qui finit par créer un sécularisme insidieux à cause des tentatives répétées de l'État pour imposer ses propres principes moraux à l'Église. D'autres, tout en voulant rester fidèles à l'idée de l'Église [1] établie, aimeraient voir changer les modalités de son union avec l'État.

Antioche. — Le 18 nov. 1955 se sont réunis au patriarcat de Damas les membres du St-Synode, les représentants laïcs du patriarcat et les membres des commissions spéciales pour la rédaction définitive des Règlements du patriarcat et leur présentation au patriarche. Ces réglements, rédigés déjà en 1952, n'avaient pas encore obtenu confirmation du patriarche, dont les droits étaient trop limités. Ceux-ci se basaient sur les principes canoniques de l'Église orthodoxe et sur les firmans des gouvernements. L'entente s'est réalisée ce jour-là : les principaux privilèges du patriarche ont été sauvegardés, tandis que,

1. Cfr *ICI* 15 janvier, p. 11-12.

dans les questions plus gouvernementales et administratives, ont prévalu les opinions des représentants laïcs. Tous (plus de cent présents), ainsi que le patriarche, ont signé les nouveaux Règlements [1].

Australie. — L'opposition se poursuit contre le métropolite grec THÉOPHYLACTE, accusé de négliger la formation helléniste de ses ouailles [2]. *Pantainos* signale encore une fois l'action « antiethnique » du métropolite d'Australie et de Nouvelle-Zélande qui relève de Constantinople [3].

Constantinople. — A la suite des événements du 6 septembre à Istanbul, M. PANAYOTAKOS a proposé dans sa revue de donner au Phanar le statut d'un État patriarcal indépendant, semblable à celui du Vatican [4].

En octobre la Turquie a payé 106.880 livres turques pour la réparation ou la reconstruction des 40 écoles grecques et quatre arméniennes [5].

Cette année-ci, la bénédiction des eaux, le *Grand Hagiasmos*, a eu lieu uniquement à l'intérieur des églises et chapelles, et non à la mer, comme les dernières années. La plupart des églises sur les côtes, en effet, ne sont pas encore utilisables ; d'autre part, elles manquent d'ornements nécessaires aux offices, le tout ayant été détruit dans la nuit du 6-7 septembre 1955.

Le Saint-Synode a élu deux nouveaux évêques : l'archimandrite POLYEUCTE (Finfinis), curé de la paroisse de l'Annonciation à San Francisco, qui est devenu auxiliaire en Amérique de Mgr Michel, et le curé de la Trinité à Vienne (Autriche) l'archimandrite CHRYSOSTOME (Tsiter), devenu auxiliaire de Mgr Athénagore de Thyatire pour l'Autriche et l'Allemagne. Tous deux sont d'anciens élèves de Chalki.

1. Cfr *AA* 18 janvier.
2. Cfr *Chronique* 1955, p. 203.
3. Cfr *P* 11 janvier.
4. Cfr *Archeion ekklesiastikou kai kanonikou Dikaiou* 10 (1955), 147-166, sous le titre *L'ONU et la Grande Église du Christ.*
5. Cfr *OO* déc. Selon *En* 1er déc. le patriarche œcuménique a refusé une offre d'aide du Conseil œcuménique des Églises pour reconstruire les églises détruites, justifiant son refus par la promesse du gouvernement turc de réparer tous les dégâts.

Égypte. — Le patriarche grec d'Alexandrie. S. B. Mgr CHRISTOPHORE qui, après son voyage à Moscou, aurait dû se rendre en Roumanie, en a été empêché par ses médecins. Les dédommagements des biens confisqués depuis la Révolution en URSS commencent à rentrer par versements successifs. L'archimandrite Paul LIGRIS a été nommé administrateur du *Métochion* d'Odessa (église de la Ste-Trinité), mais le consulat général de Grèce n'a pas donné le visa spécial nécessaire pour convalider son passeport, exigeant qu'au préalable la nomination soit approuvée par le St-Synode [1].

Le patriarche copte orthodoxe, Mgr Amba YOUSSAB II, qui avait été déposé le 21 septembre par le Conseil des Ministres non sans la connivence du St-Synode, a été autorisé le 25 décembre à reprendre sa place à la tête de l'Église copte. Cette décision du gouvernemenr égyptien était tout à fait inattendue. La déposition du Patriarche avait soulevé les protestations de l'Église copte d'Éthiopie où les évêques, ayant fait valoir leur mise à l'écart d'une part et, d'autre part, la grande supériorité numérique des coptes éthiopiens sur celle des coptes d'Égypte, avaient refusé de reconnaître la décision du Caire. L'incident devait envenimer les rapports entre Addis-Abéba et la capitale égyptienne. De plus, aucune délégation de l'Église copte égyptienne n'avait été admise aux manifestations du XXVe anniversaire du règne de l'empereur Hailé Sélassié. En décembre, une délégation d'évêques éthiopiens était arrivée au Caire pour réclamer au nom de l'empereur et de l'épiscopat éthiopien, le rétablissement du patriarche Youssab dans tous ses pouvoirs, d'autant plus que la nouvelle constitution éthiopienne venait de proclamer l'Église orthodoxe copte comme Église d'État. La délégation avait à peine pris contact avec les milieux officiels égyptiens que la décision du 21 septembre était rapportée et que le patriarche, sortant de son couvent, revenait solennellement dans sa cathédrale du Caire [2].

La promptitude de ce retour n'est pas sans rapport avec la question épineuse de la suppression des tribunaux religieux,

1. Cfr *POC*, oct.-déc., 1955, p. 350, et *Chronique*, 1955, p. 432.
2. Cfr *ICI*, 15 janvier, p. 11.

mesure qui a causé au Gouvernement beaucoup d'ennuis en raison des protestations qui lui sont parvenues de toute part, comme nous l'avons déjà noté. L'Église copte orthodoxe, qui compte en Égypte plusieurs millions de fidèles et qui, de ce fait, est la principale communauté chrétienne de ce pays, s'était jointe à la protestation commune, envisageant, comme les autres, de supprimer la solennité de Noël du 7 janvier. Toutefois un accord est intervenu avant cette date pour ce qui concerne les Coptes. Par la suite, une détente plus générale est survenue ; le Gouvernement égyptien s'est déclaré prêt à adoucir la loi en question. Reste à voir jusqu'où iront les concessions gouvernementales dont la nouvelle législation a marqué une grave atteinte à la discipline du mariage chrétien [1].

Finlande. — L'archevêque de Carélie et de toute la Finlande, Mgr HERMAN, a fait savoir au patriarche œcuménique que l'Assemblée de son Église avait décidé, le 27 août 1955, de rester fidèle à la position canonique de l'Église de Finlande telle qu'elle avait été définie par le patriarche Mélétios dans son tomos du 9 juillet 1923 ; elle a fait savoir en outre qu'elle avait rejeté unanimement toutes les propositions qui tendaient à changer cette position [2].

France. — L'Institut orthodoxe de théologie ST-SERGE à Paris est entré dans sa 31e année d'existence. Cette année les étudiants sont au nombre de 36, dont 13 Russes, 13 Grecs, 7 Serbes, 1 Bulgare, 1 Américain et 1 Allemand [3].

Le 24 juin se sont réunis pour la première fois à Paris les jeunes de la plupart des paroisses grecques orthodoxes de France, sous la présidence de Mgr MÉLÉTIOS [4].

Le 13 janvier, est décédé à Paris, à l'âge de 65 ans, le pasteur Pierre MAURY, ancien président de l'Église réformée de France.

1. Cfr pour la position de la hiérarchie catholique *DC* 5 février, p. 155. Dans *POC*, oct.-déc., le P. Joseph HAJJAR a commencé une étude sur *La Suppression des Tribunaux confessionnels en Égypte.*
2. Cfr *AA*, 6 déc.
3. Cfr *SŒPI*, 18 nov.
4. Cfr *Orthodoksia*, juillet.

C'était une des figures les plus marquantes du protestantisme contemporain. Pendant quinze ans il fut directeur de la revue *Foi et Vie* et joua également un rôle important dans le mouvement œcuménique.

Grèce. — *Enoria* du 1er décembre reproduit le texte d'un communiqué du Ministre de l'Éducation annonçant la nomination, sous la présidence de l'archevêque d'Athènes, d'un comité spécial chargé d'examiner à fond la question des appointements du clergé paroissial. Le comité dut présenter son rapport et des propositions concrètes, dans un delai d'un mois, mais vers la mi-janvier le délai était passé depuis plusieurs semaines sans que rien n'eût été fait [1]. Rappelons la lutte acharnée menée, depuis des années, en ce domaine par la revue *Enoria* et son directeur M. KERAMIDAS. Celui-ci voit deux conditions *sine qua non* pour assurer un recrutement convenable du clergé paroissial : un minimum de sécurité économique et une sérieuse formation spirituelle, morale, intellectuelle et pastorale. La revue *Enoria* est entièrement au service de cet idéal.

Par une circulaire adressée aux évêques le 25 novembre, le St-Synode a rappelé qu'il est défendu d'admettre des non-orthodoxes comme paranymphes ou parrains lors des mariages ou des baptêmes [2].

Depuis son N° de septembre, la revue *Aktinès* consacre de nombreuses pages à la discussion du problème du DIVORCE. La Grèce, comme le reste du monde, est atteinte par ce mal ; en 1955 le nombre des divorces a notablement augmenté [3].

Afin que le clergé puisse, dans son ensemble, répondre aux exigences des temps actuels, *Anaplasis* de décembre 1955, propose que l'épiscopat soit accessible aux prêtres mariés, comme c'était l'usage dans les premiers siècles.

L'*Apostoliki Diakonia* a fait paraître une nouvelle édition du Nouveau Testament et a le projet de publier de même une nouvelle traduction de l'Ancien. La dernière version parue date d'il y a 150 ans.

1. Cfr *En*, 16 janvier.
2. Cfr *E*, 1-15 janvier.
3. Cfr *Zoï*, 26 janvier ; *Katholiki*, janv.

Notons que dans une étude sur la *Validité des ordinations anglicanes*[1], le professeur P. N. TREMBELAS affirme que l'Église romaine a été amenée à une inconséquence en niant leur validité, alors qu'elle reconnaît la validité de l'eucharistie accomplie par de tels prêtres (?) (p. 373). L'A. ne donne pas de référence pour cette « inconséquence », dont aucun catholique ne pourra soutenir les données.

Les fidèles de la métropole de Méthymna (Lesbos, siège à Kalloni), demeurés sans pasteur ni prédicateur depuis cinq ans, font beaucoup d'efforts à Istanbul et à Athènes pour obtenir un métropolite, mais jusqu'ici sans résultat. C'est Mgr JACQUES, métropolite de Mytilène (évêque depuis 1908) qui administre toute l'île[2].

Le 2 janvier est décédé à Spili (Crète) l'évêque EUMÉNIOS Phanourakis de Lampi et Sphakia ; historien de renom, il était président du comité de la revue *Kretika Chronika*[3].

Signalons l'*Ekklesiastikon Imérologion 1956* (in-16, 350 p.), édité de 1924-1953 par le protonotaire de l'archevêché, M. Emmanuel PHARLÉKAS, et publié maintenant par les soins d'une commission synodale dont le président est le métropolite MÉTHODE de Corfou.

Pâques tombant cette année-ci le 6 mai et la Pentecôte le 24 juin, des coïncidences provoquées par le nouveau calendrier des fêtes fixes et non prévues par les anciennes règles amènent à des désaccords — pour les lectures des dimanches avant le Triodion — avec d'autres calendriers publiés soit à Athènes, soit à Istanbul[4]. La deuxième partie de l'Imérologion (p. 195-350) due à Mgr DENYS, évêque auxiliaire d'Athènes, et considérablement élargie, constitue un précieux annuaire pour tout ce qui regarde l'administration des Églises orthodoxes et spécialement de celle de Grèce. Les demandes de renseignements sur l'organisation des Églises de l'URSS, de Géorgie et de Pologne n'avaient pas, pour « raison inconnue », reçu de réponse de la part des autorités locales : pour l'Albanie les noms datent d'avant

1. Cfr *Theologia* (Athènes), 1955, pp. 337-374.
2. Cfr *An*, déc., 1955.
3. Cfr *AA*, 11 janvier.
4. Cfr *En*, 16 janvier.

1949 ; et pour la Bulgarie, on ne donne aucun nom et on ignore l'institution du patriarcat [1].

La nouvelle *Bibliothèque des Pères et auteurs ecclésiastiques grecs* publiée par l'*Apostoliki Diakonia* est digne de toute louange. Elle est due en premier lieu à son directeur général, le Prof. Basile VELLAS. En 1955, cinq tomes ont vu le jour ; les introductions sont empruntées au manuel de patrologie du prof. D. S. BALANOS ; l'édition, qui vise à une large diffusion, reprend chaque fois les meilleures textes existants.

Theology, décembre 1955, publie une *Letter from Greece* de M. Basile IOANNIDIS, où l'A. expose l'activité théologique et d'autres aspects de l'Église grecque d'aujourd'hui [2].

Jérusalem. — Le 7 novembre 1955 le St-Synode a élu six nouveaux évêques :

BARTHÉLEMY, archevêque de Madaba ;
CLAUDE, archevêque de Pella ;
ARISTOBULE, archevêque de Kyriakopolis qui s'établira à Amman et sera l'épitrope patriarcal au-delà du Jourdain ;
ARTÈME, archevêque de Naplouse qui restera attaché à l'église de la Nativité de Bethléem ;
ÉTIENNE, archevêque de Gaza ;
ISIDORE, métropolite de Nazareth et de la Phénicie côtière (quoique grec, c'était le candidat proposé par la population arabe orthodoxe de Nazareth où il gardera sa résidence ; de lui dépendra tout le territoire d'Israël).

Voici donc le St-Synode de nouveau au complet : 11 archevêques et un métropolite. Ceux dont nous n'avons pas indiqué le lieu de résidence, résident à Jérusalem (Jordanie) ainsi que les autres archevêques : ATHÉNAGORE de Sébaste, devenu remplaçant du patriarche défunt, BESSARION du Thabor, IRINARQUE

1. Le métropolite NICODIM de Sliven a rendu visite au patriarche œcuménique le 3 décembre. L'Église bulgare a demandé l'arrangement de la question bulgare par une lettre au patriarcat œcuménique. Cfr *AA*, 14 et 21 décembre.

2. Signalons avec reconnaissance la longue lettre, signée D. GEORGIADIS, dans *An*, décembre 1955, sur notre Chronique et ses informations concernant l'Orthodoxie.

de Diocésarée, ÉPIPHANE de Philadelphie, PHILOTHÉE d'Éleuthéropolis et BENOÎT de Tibériade [1].

Le 31 décembre est décédé S. B. le patriarche TIMOTHÉE Thémelis. Pythagore Thémelis, fils de prêtre, était né à Samos en 1878. Il avait étudié à l'école théologique de Ste-Croix à Jérusalem, puis à Oxford. Il devint bibliothécaire du St-Sépulcre, prêtre en 1914, secrétaire du St-Synode, directeur de *Néa Sion*, archevêque du Jourdain en 1921 et il succéda au patriarche Damianos le 26 juillet 1935. Malade depuis longtemps, il eut comme épitrope patriarcal Mgr ATHÉNAGORE de Sébaste (1947) [2].

En vertu des firmans des sultans turcs, du Règlement du patriarcat de 1877 et des Statuts reconnus par le Traité de Berlin (1878), le patriarche de Jérusalem doit être membre de la Fraternité du S. Sépulcre qui, comme on sait, est entièrement grecque. Une assemblée électorale composée des membres du St-Synode et d'autres clercs prépare la liste des trois candidats parmi lesquels le St-Synode choisit le patriarche. Les communautés arabes peuvent proposer des noms pour la liste des trois candidats.

Néa Sion, juill.-sept. 1955, publie *in-extenso* et en grec tous les rapports officiels et autres documents relatifs à la reconstruction du St-Sépulcre.

Roumanie. — Aux fêtes du 70e anniversaire de la proclamation de l'autocéphalie de l'Église roumaine et des canonisations (9-27 octobre 1955), tous les délégués étrangers furent comblés d'honneurs pendant leur séjour en Roumanie. Voici le programme des fêtes [3].

Dimanche 9 octobre : fête de l'autocéphalie ; liturgie patriarcale à St-Spiridon de Bucarest ; discours du patriarche et des chefs des délégations : grand dîner (300 personnes) en présence du président de la RPR, Petru GROZA, et du ministre des Cultes, P. CONSTANTINESCU-IAȘI, qui avait assisté à la Liturgie. Le Président y dit entre

1. Cfr *AA*, 4 janvier ; *POC*, oct.-déc. ; *P*, 21 nov.
2. Cfr *AA*, 4 janv. ; *E*, 1-15 janv.
3. Cfr le long rapport de la délégation du patriarcat œcuménique dans *AA*, 14 déc., et ss.

autres que « sans Église on ne peut imaginer un peuple organisé en nation ».

10 octobre. Réunion au St-Synode de la hiérarchie et de l'Assemblée Nationale ecclésiastique (cf. *Ir.* 1954, 56) : lecture par le patriarche de l'acte synodal sur l'insertion des nouveaux saints dans le calendrier de l'Église roumaine ; lecture par les métropolites SÉBASTIEN (Moldavie), FIRMILIEN (Olténie) et BASILE (Banat) de l'acte synodal de la proclamation des nouveaux saints locaux dans leurs métropoles respectives.

14 octobre. A Curtea de Argeș, canonisation de Ste FILOFTEIA, présidée par le métropolite Firmilien ; à Iași, canonisation de Ste PARASCHÉVA par le métropolite Sébastien en présence du patriarche.

16 octobre. Généralisation du culte des deux saintes dans les cathédrales respectives de Rîmnicul Vîlcii (en présence des patriarches de Roumanie et de Bulgarie et du Ministre des Cultes) et de Roman par les mêmes métropolites. La délégation de Grèce n'est arrivée que le 19 octobre.

23 octobre. Au monastère de Cernica (à 17 km de Bucarest) : canonisation de l'évêque CALINIC de Rîmnicul Vîlcii (1787-1868 ; il y a siégé pendant 19 ans et fut starets du monastère pendant 30 ans) ; liturgie patriarcale à laquelle participèrent les trois métropolites roumains et toutes les délégations étrangères.

26 octobre. Cérémonies de l'extension du culte de S. GRÉGOIRE le Décapolite et de S. IOAN le Valaque († 1662) à toute la Roumanie, pour le premier au monastère de Ciorogîrla (25 Km à l'ouest de Bucarest) sous la présidence du métropolite Chrysostome de Philippes ; pour le second dans la cathédrale de Craiova sous la présidence du métropolite Firmilien.

27 octobre : dans l'église patriarcale des SS. Constantin et Hélène à Bucarest, canonisation de S. DIMITRIE Basarabov et procession avec ses reliques sous la présidence du patriarche avec concélébration des chefs des délégations de Constantinople, Russie, Grèce et Bulgarie, qui ont été fort impressionnés par la piété du peuple roumain.

Lors de leurs visites dans les monastères, les délégués ont remarqué qu'au-dessus de l'entrée des cellules et des ateliers se trouve partout l'inscription : « Le travail est une prière » (cf. *Ir.* 1954, 81).

Le Professeur Teodor M. POPESCU (*Une fête de l'Orthodoxie entière,* dans *Ortodoxia* 7 (1955) 633-640, met en avant la signification de ces festivités. « La rencontre des représentants des

Églises orthodoxes sœurs aux festivités religieuses dans notre pays peut devenir le point de départ de liens et actions interorthodoxes importantes. Elle a créé un lien personnel entre des hiérarques qui s'ignoraient jusqu'alors et a établi ainsi un premier contact entre leurs Églises, ce qui peut être à la base d'ententes futures et de collaborations fructueuses entre toutes les Églises orthodoxes (p. 639). Les appels que nous adresse, d'un côté, le Mouvement œcuménique et de l'autre l'Église papale ouvre encore davantage nos yeux sur le devoir incontestable que nous avons tous, chrétiens orthodoxes, de consolider la sainte Église de la vraie foi par une union de pensées et de forces ».

ZOÏ, 15 déc., a fait remarquer qu'avec tout cela 13 évêques orthodoxes et 650 prêtres orthodoxes se trouvent encore en prison ; l'évêque LEU, qui, il y a quelques années, avait disparu mystérieusement de son domicile à Vienne, se trouverait dans la prison de Piteşti, condamné à 20 ans de réclusion [1].

Signalons Fr. ANDREI, *La spiritualité orthodoxe et la situation de la théologie catholique contemporaine. Essai de synthèse bibliographique*, dans *Ortodoxia* 7 (1955) 246-277, où, à la suite des deux études des RR. PP. SALAVILLE et WENGER dans la *Revue des études byzantines*, on soulève un coin du rideau de fer pour faire entrevoir la grande activité non moins que certaines tendances dans la science théologique de ces dernières années en Occident.

Par une lettre du 6 septembre, le Saint-Synode de Roumanie a communiqué à toutes les Églises autocéphales le NOUVEAU TITRE du patriarche : « Sa Béatitude le patriarche de Roumanie, vicaire de Césarée de Cappadoce [2], métropolite d'Ungrovlachie et archevêque de Bucarest ».

1. Cfr *România Muncitoare*, janvier.
2. Selon *P*, N° 2, 1956, p. 34, cela veut dire que le patriarche roumain est à considérer comme le premier métropolite après le patriarche de Constantinople.

Relations interorthodoxes.

La visite en Grèce du patriarche de Serbie, S. B. Mgr VIKENTIJE, a été triomphale. Accueilli à la frontière par le métropolite de Thessalonique, le patriarche a continué son voyage à Athènes où il est arrivé le 24 octobre, et où il fut l'objet de nombreuses visites et réceptions. Le dimanche 30 octobre, concélébration patriarcale dans la métropolis d'Athènes, avec lecture de l'évangile en grec et en slavon, et sermon de S. B. Le 31, elle s'est embarquée sur le contretorpilleur « Pyrpolitis » pour Corfou, afin de célébrer une *panichida* sur les tombes de Serbes, militaires et civils, morts pendant la première guerre en cette région. Du 3 au 11 novembre le patriarche et sa suite ont visité la Sainte Montagne où ils ont été accueillis par une délégation de Constantinople composée de trois métropolites. Ils ont célébré une Liturgie au couvent de Chilandari. Le 12 novembre le patriarche est rentré à Belgrade [1].

Le patriarche d'Alexandrie, Mgr CHRISTOPHORE, a présidé le 6 novembre dans sa cathédrale de Saint Sabbas-le-Sanctifié un office pour le repos de l'âme de l'ancien métropolite de Florina, Mgr CHRYSOSTOME, chef en Grèce des vieux-calendristes. Dans « un discours inspiré et lourd d'enseignement, S. B. a particulièrement souligné la nécessité pour les chrétiens de revenir à l'ancien calendrier, qui maintient la tradition sacrée et séculaire de l'Église orthodoxe » [2].

A l'occasion du décès survenu à New-York fin 1955, de l'évêque de Brookline et New Jersey, ARSENIOS Saltas, exarque du patriarche d'Alexandrie, qui fut dégradé il y a plusieurs années par le patriarcat œcuménique [3], *Apostolos Andreas* (Constan-

1. Pour la réception et le séjour à l'Athos cfr *AA*, 16 nov., et ss. ; *Agios Pavlos*, nov.-déc. ; *E*, 1er nov. (avec une abondance de photographies). *Grigorios ho Palamas* nov., décrit les cérémonies à Salonique. Selon *En*, 16 déc., les Grecs ont été fort impressionnés par le fait que dans la suite du patriarche figuraient cinq prêtres mariés et pas un seul archimandrite. On compare ceci à ce qu'on a dénommé l'« archimandritocratie » de l'Église de Grèce. En outre cfr *Glasnik* (Belgrade), No de janvier-février.

2. Cfr *P*, 11 nov.

3. Cfr *Chronique* 1954, pp. 455 s.

tinople) exprime l'espoir « que la faillite de sa mission donnera l'occasion de liquider radicalement aussi bien l'institution de l'« Exarchat » de l'Église d'Alexandrie en Amérique que la tendance vers des aspirations malheureuses et anticanoniques du patriarcat d'Alexandrie, qui eut comme résultat d'y diviser l'Église et notre parenté » [1].

Après sa visite à Moscou, le patriarche CHRISTOPHORE d'Alexandrie a publié une déclaration dont voici la finale :

Il existe hélas ! de la malveillance parmi quelques Églises autocéphales et on nous accuse d'erreur. Les événements obligent toutes les Églises orthodoxes autocéphales de s'unir, et toutes elles ont actuellement besoin de l'aide et de la protection de l'Église orthodoxe russe. Si l'on n'est pas d'accord avec moi, cela mènera à de nombreux désagréments. A la longue on comprendra, mais alors il sera tard. Je déclare que j'en parlerai à toutes les personnes intéressées et je crois qu'elles suivront mon conseil » [2].

S. B. Mgr CHRISTOPHORE d'Alexandrie avait cru pouvoir faire au patriarche ALEXIS de Moscou une demande d'aide financière en faveur du patriarcat de Jérusalem. Ce patriarcat a fait savoir, par un communiqué de son secrétariat du 8 septembre dernier, « qu'aucune 'procuration' n'a été donnée au patriarche d'Alexandrie par le patriarcat de Jérusalem pour formuler une telle demande ou telle autre du même genre au patriarche Alexis » [3] — Cfr dans *Proche-Orient Chrétien*, 1955, *Le Patriarcat de Moscou et l'Orthodoxie dans le Proche-Orient*, I. *Dans le Patriarcat d'Antioche* (pp. 139-151), II. *Dans le Patriarcat de Jérusalem* (pp. 332-345).

Relations interconfessionnelles.

Nous devons remettre à la prochaine fois, faute de place, plusieurs faits mémorables, comme tout ce qui concerne la SEMAINE DE L'UNIVERSELLE PRIÈRE POUR L'UNITÉ de janvier dernier. Mentionnons ici le fascicule N° 34, 1955 de la revue

1. Cfr *AA*, 11 janvier.
2. Cfr *ŽMP* N° 10 (oct.), p. 4.
3. Cfr *Tachydromos*, 29 sept.

Verbum Caro, qui est consacré au VINGT-CINQUIÈME ANNIVERSAIRE D'« ÉGLISE ET LITURGIE », mouvement liturgico-ecclésiologique qui, au cours des années précédentes, a montré une extraordinaire vitalité.

Cfr l'art. du pasteur Richard PAQUIER, *Église et Liturgie*, 1930-1955 (pp. 52-61). Ce mouvement groupe des pasteurs de l'Église vaudoise qui, selon le Statut, « veulent être à la fois évangéliques et œcuméniques, c'est-à-dire fidèles à la Révélation biblique et respectueux de l'héritage spirituel et culturel de toute l'Église chrétienne... Tout en demeurant fidèle à l'Église locale, (ce mouvement) veut être en communion de foi et d'organisation avec l'Église universelle et travailler à l'union des Églises. Il préconise en conséquence la pluralité des ministères sous la triple forme que connaissait l'ancienne Église : épiscopat, presbytérat, diaconat ».

Le fascicule N° 3 1955 de la revue *Istina* est entièrement consacré au thème de la PRIMAUTÉ DE PIERRE. D'abord deux grandes études parallèles : Mgr CASSIEN, *Saint Pierre et l'Église dans le Nouveau Testament* ; P. BENOÎT, *La Primauté de Saint Pierre selon le Nouveau Testament*. Elles sont suivies de deux notes brèves : A. M. DUBARLE, *La Primauté de Pierre dans Mt XVI, 17-19* ; P. DREYFUS, *La Primauté de Pierre à la lumière de la théologie biblique du Reste d'Israël*. Le P. René BEAUPÈRE donne un exposé du *Dialogue œcuménique autour du Saint Pierre du Prof. Oscar Cullmann*. La Rédaction conclut ce cahier par quelques *Réflexions sur la présente controverse*.

CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes*. — Au cours d'une assemblée solennelle de la *Catholica Unio* à Salzbourg en décembre, S. Exc. Mgr ROHRACHER, archevêque de cette ville, rappela un vieux projet concernant la fondation d'un INSTITUT ORIENTAL à l'Université catholique de Salzbourg pour l'étude des questions relatives à l'union des Églises. L'archevêque incita ses auditeurs à se montrer compréhensifs devant la grande cause de l'Union, d'autant plus que dans ces questions chacun a des fautes plus ou moins graves à se reprocher. « Pour la réunion des Églises, nul sacrifice ne doit être ni trop grand ni trop lourd », a ajouté Mgr Rohracher.

POC, IV, 1955 publie une LETTRE très cordiale de S. B. le patriarche CHRISTOPHORE d'Alexandrie, adressée à l'higoumène du monastère de Grottaferrata, à l'occasion des récentes solennités jubilaires, auxquelles assistait l'archiviste et bibliothécaire du patriarcat d'Alexandrie, le Dr. Théodore MOSCONAS. Celui-ci a fait le récit de ces fêtes dont voici un passage :

« Le ministre de l'Éducation, M. ROSSI, fit l'éloge de l'esprit hellène. Le cardinal TEDESCHINI, se tournant vers le représentant du patriarche, le pria de transmettre à S. B. ses respects et sa gratitude pour la participation à ces fêtes qu'il a paternellement autorisée. Durant toutes les réunions et au cours des différents discours nous n'entendîmes que des paroles d'amitié à l'égard de l'Église orthodoxe hellène... Nous n'avons trouvé que charité et compréhension depuis le premier moment de notre arrivée... S. S. le Pape, qui reçut les participants de ces solennités à Castelgandolfo, fit en quelques mots choisis l'éloge des deux fondateurs hellènes du monastère, île grecque au milieu de l'océan latin... »[1].

Quelques articles : Bernard LEIB, S. J., *An Essay on the Psychology of Photius*, dans *Unitas* (éd. angl.), N° 3 1955, pp. 134-140.

A. WENGER, A. A., *Expérience et Théologie dans la doctrine de Serge Boulgakov*, dans *Nouv. Revue Théol.*, N° 9 1955, pp. 939-962.

W. WINOGRADOW, *Die Hauptursachen des entgültigen Bruches zwischen der West- und der Ostkirche in orthodoxer Schau*, dans *Intern. Kirchl. Zeitschrift*, N° 4 1955, pp. 229-249.

J. GLAZIK, *L'Église russe orthodoxe et la conversion des païens*, dans *Église Vivante*, N° 7 1955, pp. 347-358.

Anglicans. — Le 28 et 29 décembre une vingtaine de prêtres catholiques anglais se sont réunis à *Spode House* pour discuter la nature et l'extension de l'œcuménisme catholique à la lumière de directives données par le Saint-Siège. Le P. Henry ST. JOHN O. P. souligna la nécessité de rompre les barrières non-théologiques et, en particulier, psychologiques qui empêchent la compréhension entre catholiques et non catholiques. Parlant de l'attitude du Saint-Siège envers le mouvement œcuménique, l'orateur

1. *Id.*, 18 nov., selon *POC, l. c.*, p. 352.

a donné une analyse détaillée de l'Instruction de 1949, en faisant remarquer qu'en Angleterre, tout au moins, l'aspect prudentiel de ce document a été relevé au point de faire presque oublier les autres éléments qui voulaient nettement encourager et promouvoir le travail œcuménique et unioniste catholique. Selon l'ensemble du document, le Saint-Siège considère que ce travail est destiné à devenir partie intégrante et nécessaire de l'apostolat futur de l'Église. Le P. A. A. STEPHENSON S. J. a parlé des ordinations anglicanes. Parmi les autres participants de cette réunion, qui a eu lieu avec la bénédiction de S. Exc. l'archevêque de Birmingham, notons encore Mgr H. F. DAVIS et le R. P. M. BÉVENOT [1].

Protestants. — La FÉDÉRATION LUTHÉRIENNE MONDIALE à Genève a publié le texte des documents issus de la récente Conférence luthérienne panafricaine. Le document *Foi et Confession* aborde les difficiles problèmes de l'islamisme conquérant en Afrique d'aujourd'hui. Ce qu'on y lit sur l'Église catholique est agressif et, du point de vue de l'attitude œcuménique en terre de mission, assez décevant :

Constatant que l'« Église catholique romaine semble avoir entrepris une vaste campagne pour gagner l'Afrique à Rome », la conférence cherche une « réponse à l'hérésie que l'Église de Rome répand aujourd'hui en Afrique ». On fait par là allusion à « l'adoration des saints et des esprits ancestraux » et à la pratique du baptême des enfants de parents païens. « Le membre d'Église moyen doit être informé de l'hérésie de l'Église catholique romaine » affirme la déclaration. « Il faut insister sur l'importance du témoignage personnel en paroles et dans la vie quotidienne, et être prêt à porter la Croix, faisant ainsi ressortir le contraste entre le christianisme évangélique et la manière catholique de vivre et d'adorer que l'on connaît en Afrique » [2].

Mentionnons, à côté de cela, une lettre du bourgmestre réformé de Willemstad (Pays-Bas), M. C. VAN DER HOOFT, qui avait à se justifier d'avoir permis le déroulement d'une

1. Cfr *T*, 7 janvier, p. 22.
2. Cfr *SŒPI*, 16 déc., p. 343.

procession où « les citoyens avaient été forcés de voir les catholiques rendre nettement dans leurs chants les honneurs divins » à Notre-Dame ; en outre, on avait fait usage de la cloche de l'hôtel de ville. Après s'être expliqué, le bourgmestre ajoute : « Vous devez savoir d'autre part que les catholiques romains n'adorent pas des statues comme le firent les Hébreux avec le veau d'or, mais qu'ils voient dans ces statues la représentation du saint dont ils espèrent l'intercession auprès du Christ ». M. van der Hooft termine en suggérant au Conseil de l'Église Réformée Hollandaise de Willemstad, de livrer un combat plus positif : « Combattons d'abord nos propres idoles, l'argent, la propriété, la discrimination des classes sociales... » [1]. Cette lettre a été largement citée, même par la presse protestante.

Quelques articles : Roger MEHL, *Wie lässt sich eine ökumenische Zusammenarbeit mit dem römischen Katholizismus denken ?* dans *Ökumenische Rundschau* (Stuttgart), N° 4 1955, pp. 134-140 [2].

Edmund SCHLINK, *Christus und die Kirche, 12 Thesen für ein ökumenisches Gespräch zwischen Theologen der evangelischen und römischen Kirche*, dans *Kerygma und Dogma*, N° 3 1955, pp. 308-225.

G. DEJAIFVE S. J., *Bible et Tradition dans le luthéranisme contemporain*, dans *NRT*, N° 1 1956, pp. 33-49.

Signalons aussi les deux Bulletins *Una Sancta* (Niederaltaich), novembre 1955 et janvier 1956, avec des contributions des pasteurs LEHMANN, LACKMANN et ASMUSSEN, et de la fondatrice de la *Marienschwesternschaft Darmstadt*, la Mère Dr. M. Basilea SCHLINK.

Notons enfin la parution de deux nouvelles revues en langue française depuis janvier 1956 : l'ORIENT SYRIEN (93, Avenue Paul

1. Cfr *CIP*, 8 déc.

2. « *Comment concevoir une collaboration œcuménique avec le Catholicisme romain ?* ». Il s'agit d'une réponse à l'article du prof. E. KINDER (cfr *Chronique*, 1955, p. 314). Contrairement à l'opinion du prof. Kinder, le prof. MEHL estime qu'une participation effective de l'Église catholique au Conseil œcuménique — « à supposer qu'elle, revenant sur des déclarations maintes fois réitérées, y consente » — ferait revenir celui-ci à un stade dépassé, celui de la simple confrontation des doctrines. Ce n'est qu'un contact latéral avec des théologiens catholiques qui pourrait faire avancer la cause. — Cfr à ce propos et, en particulier, à propos de cette distinction les réflexions du P. M. J. LE GUILLOU O. P., dans *VUC*, janvier, pp. 3-9.

Doumer, Paris, 16e) ; BULLETIN D'ORIENTATIONS ŒCUMÉNIQUES (B. P. 2890, Beyrouth, Liban). — On en trouve un compte rendu développé plus loin, dans les *Notes et Documents*.

(Les autres rubriques habituelles doivent être remises à la prochaine Chronique).

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

Le fascicule de janvier de l'*Ecumenical Review* est consacré aux thèmes que la réunion du Comité Central du Conseil œcuménique tenue à Davos en août dernier a mis au programme des départements *Foi et Constitution* (Facteurs sociaux et culturels affectant l'Unité chrétienne) et *Église et Société* (Pays à rapide changement social : Asie, Afrique et Amérique latine).

ROBERT S. BILHEIMER, directeur de la Division des études. — *Theological Aspects of Rapid Social Change* (Il s'agit surtout de la théologie de l'Homme et de Dieu ; des problèmes sont esquissés et on demande aux lecteurs d'y réagir).

H. D. WENDLAND. — *Social Humanism and Christian Care.* (Entend approfondir la « Sociologie d'Evanston » par un « Humanisme critique » qui s'intéresse au « droit de l'homme à la miséricorde, au droit de devenir un enfant de Dieu » p. 142). E. DE VRIES, directeur de l'Institut de sociologie de La Haye. — *Responsible Society in Latin America* (Commente la récente conférence sur les questions sociales à Sao Paulo, première, croit l'A., à se faire sur ce continent). S. A. J. PRATT. — *Spiritual Conflicts in a Changing African Society. Church and Society in Japan today* (basé sur un rapport préparé pour le Conseil œcuménique par le *Social problems Committee of the National Christian Council of Japan*).

WALTER G. MUELDER, président de la Commission de *Foi et Constitution* sur les « Facteurs sociaux et Culturels ». — *Institutional Factors affecting Unity and Disunity.* (L'A. expose quatre groupes de facteurs sociologiques institutionnels et, usant de la célèbre terminologie de Trœltsch, il les veut comme contexte au problème des Églises en tant qu'institutions sociales). ROBERT S. PAUL, directeur adjoint de l'Institut œcuménique de Bossey. — *British Churches and the Ecumenical Future* (« la théologie devient ainsi un instrument dans les mains de ceux qui, pour des raisons

très peu théologiques, sont intéressés à maintenir le *status quo* entre les Églises » (p. 183). C'est le cas pour les Églises en Angleterre et pour les Églises missionnaires qui en dérivent et les regardent toujours encore comme leurs Églises-Mères ; d'où l'importance universelle, et donc pour le Mouvement œcuménique, de l'union de l'Église anglicane et des Églises Libres d'Angleterre).

L'*Ecumenical Chronicle* est très fournie et contient :

Une relation sur la visite de la « Mission of Fellowship » que le Conseil œcuménique a envoyée en novembre dernier à l'Église grecque orthodoxe d'Istanbul éprouvée. W. A. VISSER 'T HOOFT. — *Notes on Roman Catholic Writings concerning Ecumenism.* (L'A. croit trouver une grande divergence d'opinions parmi les œcuménistes catholiques sur la compréhension et l'exposé des choses œcuméniques — le jugement sur celles-ci, l'eschatologie — mais aussi, une quasi-unanimité à n'accorder toute leur attention qu'au seul mouvement *Foi et Constitution* et à vouloir à tout prix découvrir une « ecclésiologie » œcuménique, tentative qu'il juge absolument prématurée. Lui-même cependant n'y prête-t-il pas aux p. 195 et 196 ?). JOHN A. HAVEA. — *Church Unity in the South Pacific.* TAKESHI MUTO. — *The Confession of Faith of the Kyodan.* P. DE JONG. — *The Sociological Institute of the Netherlands Reformed Church.*

World Council Diary et une Bibliographie qui contient des recensions bienveillantes de livres catholiques de sociologie, terminent ce très dense fascicule.

Du 6 au 11 février, à GILBULLA, en Australie, a eu lieu la SESSION DU COMITÉ EXÉCUTIF du Conseil des Églises, la première importante assemblée œcuménique dans l'hémisphère austral [1]. Au moment où nous terminons, les détails n'en sont pas encore rendus publics.

SŒPI du 10 février publie une longue liste d'autres réunions de caractère œcuménique qui auront lieu au cours de cette année.

25 février 1956.

1. Cfr *SŒPI*, 20 janvier.

Notes et documents.

La revue « L'Orient syrien ».

Pour éclairer et situer l'*Avant-Propos* de cette nouvelle publication, qui s'appelle *L'Orient syrien*, la curiosité nous a fait ouvrir un certain nombre de premiers fascicules de revues similaires, et nous avons été surpris de constater cette admirable convergence d'efforts que, depuis plus de soixante ans, différents organismes ou individus ont déployés en faveur du vieux christianisme oriental. Partout le même zèle unioniste, partout la même ferveur, la même douleur de la séparation, la même nostalgie de l'unité.

Plusieurs de ces revues ont dû leur origine au stimulant donné aux catholiques par la Bulle *Orientalium Dignitas* de Léon XIII, par exemple *Bessarione* (Rome, 1896). D'autres utilisaient surtout des mémoires et des récits de voyages ou de séjours d'Occidentaux en Orient. Quelques-unes, peu cependant, avaient un but scientifique précis. De fait il arriva pourtant que la plupart évoluèrent peu à peu dans ce sens. Ce fut notamment le cas de la *Revue de l'Orient chrétien*, qui, une douzaine d'années après la parution de ses premiers fascicules, qui sortaient alors de presse deux fois par mois, s'adjoignit à partir de 1896 un « supplément trimestriel » d'études savantes, qui devint très vite la « revue » tout court, publications de textes, monographies de toutes sortes, dont les débouchés serviraient bientôt à alimenter la *Patrologie orientale* de Graffin et Nau.

Plusieurs de ces revues n'eurent qu'une existence éphémère. D'autres ne se renouvelèrent point à la mort de leur fondateur, ou vinrent expirer à l'une des deux dernières guerres. Parmi celles de création pas trop ancienne, nous trouvons la petite revue « *Stoudion*, bulletin des Églises de rite byzantin », qui parut de 1923 à 1927, et avait pour but de faire la liaison entre les chrétientés de rite byzantin unies a Rome, et aussi — c'était du reste le fait de toutes les revues du même genre — de soutenir chez les Occidentaux un intérêt progressif pour le monde chrétien oriental.

Jusqu'à présent, il faut le dire, pour la plupart des Occidentaux qui, sans être orientalistes, se sont néanmoins ouverts à ces questions, l'Orient s'est presque toujours confondu avec le monde byzantin, avec lequel nous avons été unis jusqu'au XIe siècle. Cet Orient-là, proche de nous, immense et vivant, nous a attirés, nous a inquiétés. L'Orient plus lointain, celui dont nous nous sommes, avec Byzance, séparés au Ve siècle, nous l'ignorons à peu près : aujourd'hui seulement il commence à nous montrer son visage. Il a fallu penser longtemps au premier avant de découvrir le second et mesurer son importance. Or, c'est au devant de cette préoccupation nouvelle du public chrétien cultivé que sont allés ceux qui ont créé aujourd'hui et encouragé l'*Orient Syrien.* « En consacrant une revue aux Églises de langue syriaque, lisons-nous dans l'Avant-Propos, nous avons l'intention de combler une lacune. Nous voudrions faire connaître à un public assez large leurs origines, leurs traditions, leurs liturgies, leurs grands docteurs, les conflits qui les ont divisées ou les divisent encore.... En ramenant l'attention sur les Églises qui sont les héritières des anciens centre de diffusion du christianisme — Jérusalem, Antioche, Édesse — nous avons la conviction que nous mettrons en valeur des trésors de la tradition souvent méconnus, et que nous contribuerons à une meilleure compréhension entre l'Orient et l'Occident ».

Voici le contenu du premier fascicule : 1. *Propos liminaire*, par Mgr KHOURI-SARKIS : I. L'Orient syrien et l'ancien diocèse d'Orient ; II. Syrie orientale et Syrie occidentale ; III. Églises de langue syriaque : Église nestorienne, Église syro-malabare, Église syro-malankare, Église chaldéenne, Église jacobite, Église syrienne catholique, Église maronite ; IV. La Syrie bilingue (pp. 3 à 30, répertoire précis de la situation historique, géographique, liturgique et linguistique des Églises de langue syriaque).

2. *Actualité des études syriennes*, par D. O. ROUSSEAU : I. Les études syriennes et le mouvement biblique ; II. Les études syriennes et le mouvement patristique ; III. Les études syriennes dans leur aspect œcuménique. « Ces chrétientés (syriennes) conclut-on, qui se rattachaient autrefois à la grande métropole d'Antioche, n'ont cherché à s'en séparer que parce que les empereurs byzantins, à chaque reconquête de ces territoires, avaient voulu imposer leur hiérarchie et leurs rites, comme, lors de la IVe croisade, les Latins eux-mêmes avaient tenté de le faire aussi à l'égard des Grecs. Pas plus qu'elles ne voulaient s'helléniser, ces Églises n'ont de raison de

se latiniser. Tout effort que l'on pourra jamais faire pour leur restituer leur véritable et riche culture, toute étude sérieuse et toute démarche pour leur rendre le goût de remonter à leurs sources authentiques sera un effort sain et honnête, utile à la chrétienté tout entière. Car nous avons tous besoin de communiquer avec ces grandeurs passées, et d'en percevoir les harmonieux échos pour rester à la hauteur de notre vocation universelle » (p. 43).

3. *Les Versions de la Bible en usage dans les Églises de langue syriaque*, par D. P. Berasategui. Exposé très clair et complet de la question, malheureusement pas à la page : plusieurs études récentes très importantes sur ce problème, notamment celles de Vööbus qui l'ont renouvelé, semblent ignorées de l'A. (p. 44-65).

4. *Les deux composantes de l'office divin syrien* par le R. P. A. Raes S. J. A propos d'une étude d'A. Baumstark sur l'année ecclésiastique des jacobites, qui est résumée et éclaircie ici.

5. *L'expansion de l'Église syrienne en Asie centrale et en extrême Orient*, par J. Dauvillier. Non seulement les Chaldéens ont eu des missions prospères, mais les jacobites également. L'A., qui est peut-être le meilleur spécialiste de ces questions en ce moment, apporte ici une contribution précieuse.

6. *Le Sedro dans l'Église syrienne d'Antioche*, par Mgr Khouri-Sarkis. Introduction explicative sur la prière appelée *Sedro* dans le rite antiochien, et traduction de deux pièces pour les fêtes du 25 et du 26 décembre.

7. *Notes sur les communautés orientales du Malabar*, par le R. P. E. R. Hambye S. J.

8. *Chronique de l'Orient syrien :* le nouveau Patriarche maronite, le nouveau séminaire de Charfet, extension du territoire syro-malabar ; ordination syro-malankare. Bibliographie.

La revue a son administration auprès de son rédacteur en chef, Mgr Khouri-Sarkis, Chorévêque et curé de la paroisse syrienne de Paris, 93 Avenue Paul Doumer, Paris 16e.

II. — Bulletin d'orientations œcuméniques.

Voici encore une nouvelle revue. Elle est « orientale » en tous cas, car elle est née et imprimée au Liban, dans la grande imprimerie St-Paul des Pères de Harissa. Et cependant la présentation éditoriale du premier fascicule qui vient de paraître est écrite par un orthodoxe, M. Albert Laham, un de ces jeunes orthodoxes libanais vraiment œcuméniques, dont le travail déjà connu est une des plus grandes joies et des plus grandes espérances pour tous ceux que préoccupe foncièrement le problème de l'unité chrétienne.

Jamais revue n'a eu une présentation aussi universelle. Jamais des chrétiens de différentes confessions n'ont pu fraterniser comme dans ces pages. « En cette seconde moitié du vingtième siècle, y lisons-nous, l'œcuménisme ne peut plus être considéré comme le nom propre d'une organisation déterminée, mais comme le nom commun de l'effort de ceux qui travaillent pour l'union des esprits, dans la vérité et l'union des cœurs dans la charité. Ainsi entendu, l'œcuménisme n'est point l'apanage d'une confession donnée, mais le fait de tout chrétien conscient des exigences de sa foi, de toute Église consciente de sa mission. » Et l'auteur de l'*Éditorial* poursuit :

« On ne peut nier certes que les Églises chrétiennes ont toujours affirmé leur désir de restaurer l'unité perdue. Mais autre chose est d'affirmer ce désir d'unité, autre chose est de travailler à le réaliser selon les vues du Christ, dans la recherche patiente et désintéressée, dans l'amour et le respect de ses frères, dans la prière et l'humilité. C'est un fait indéniable que les efforts déployés durant les siècles passés par certaines Églises ont eu pour résultat d'envenimer les relations entre chrétiens, d'élargir le fossé qui les sépare et d'éloigner ainsi les esprits et les cœurs. Ces effets déplorables d'un zèle mal éclairé ont été ressentis de façon particulière dans nos pays.

« Le point de départ du travail œcuménique est tout autre. C'est la prise de conscience que ce qui unit les chrétiens est plus fort que ce qui les divise. C'est la reconnaissance que l'unité tant désirée ne sera pas le fruit de nos efforts et de nos conquêtes, mais qu'elle est un don de Dieu, toujours actuel et que nous mériterons par notre fidélité à sa Parole, par notre obéissance à sa Volonté, par le dépouillement de nos intelligences devant sa Vérité, par le crucifiement de nos égoïsmes dans une charité patiente, laborieuse et généreuse

infiniment. Pour le travailleur œcuménique, il ne s'agit pas de chercher à réunir les chrétiens à son Église, mais de préparer la voie à la réalisation plénière de l'unité de ceux qui croient au nom de Jésus. Comme Jean le Baptiste, il n'a d'autre mission que de « préparer, dans le désert, le chemin du Seigneur, d'aplanir ses sentiers ». Aussi doit-il être comme Jean, l'apôtre de la pénitence, c'est-à-dire d'un changement radical des mentalités, des méthodes et des idées « reçues ». Comme lui, il devra s'attendre à être critiqué, accusé, persécuté, et cela dans la mesure où il est sincère, courageux et désintéressé. Il devra se garder à la fois d'un optimisme naïf et d'un pessimisme qui n'est qu'une forme de l'incroyance. Mais il acceptera son destin avec joie, ayant conscience de contribuer à l'édification du Royaume de Dieu.

« Les éditeurs de ce « Bulletin » ont voulu se faire les apôtres du travail œcuménique dans les milieux où les préjugés, le traditionalisme, le formalisme, le prosélytisme, l'orgueil et l'égoïsme communautaires et la méfiance entre chrétiens sont très vivaces. Leur tâche sera d'abord d'informer les lecteurs avec objectivité au sujet de la doctrine, de la spiritualité et de la vie des autres chrétiens. Ils se devront aussi d'orienter leurs lecteurs vers une conception des voies de l'unité plus conforme aux vues du Christ, vers un retour aux sources de leur foi, vers un amour de leurs frères plus concret et plus profond. Ils aideront ainsi, à dépasser, dans cette connaissance et dans cet amour, les obstacles sur le chemin de l'unité.

Tous ceux qui attendent l'avènement du royaume suivent avec sympathie cet effort et prient afin qu'il se poursuive dans la fidélité à l'esprit de loyauté et de générosité qui l'anime ».

Suivent ensuite *Réflexions sur l'Unité* (P. Gannagé), *Méditation sur les trois tentations de l'unionisme* (N. Edelby), une *Revue de la Presse*, où sont cités de larges extraits d'études diverses : du P. Congar, *Neuf cents ans après* (*L'Église et les Églises*, t. I), du P. Tyszkiewicz, *Le visage de l'Orthodoxie*, avec un commentaire du P. C. J. Dumont O. P., de J. Karmiris, *l'Orthodoxie et ses problèmes*.

Le fond même de la revue, et le mouvement qu'elle soutient semblent apparaître surtout dans la série d'*Études œcuméniques*, dont 46 titres sont donnés, et dont la première, *Situation des Églises chrétiennes*, par le P. A. Chicri, directeur responsable de la revue, est développée sous forme de tableaux, de diagrammes et de statistiques qui sont pour la plupart très révélateurs. A propos de la

semaine de prières pour l'Unité viennent enfin cinq pages du R. P. M. Villain, *Dans le Christ priant*. La bibliographie est consacrée au premier tome de l'ouvrage « *L'Église et les Églises* » ,offert à dom Lambert Beauduin.

On n'exagère rien en disant que la parution de cette nouvelle publication est un événement. Enfin, pourrons-nous dire dans nos pays, l'Orient proprement dit — et non seulement les orientaux déversés en Occident — commence à bouger : il entre dans l'ambiance générale du dialogue œcuménique.

Bibliographie.

I. DOCTRINE

G. von Rad. — Deuteronomium-Studien (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 58). Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1948 ; 2e édition, in-8, 64 p., 3,80 D. M.

L'objet de cet ouvrage est double : 1° le Deutéronome lui-même, 2° la théologie deutéronomique de l'histoire dans le livre des Rois. Par une analyse du caractère propre du style deutéronomique et du rôle joué dans le Deutéronome par les antiques traditions sacrales qu'on y retrouve, par une comparaison du Deutéronome avec la Loi de sainteté et le Code sacerdotal, enfin par un examen des références du Deutéronome à la guerre sainte, l'A. conclut que le Deutéronome se situe dans la ligne de l'ancienne Amphictyonie jahviste et qu'il a été l'œuvre des lévites de province de l'époque de Josias, qui ont voulu restaurer, dans des temps avancés, d'antiques valeurs religieuses et nationales, comme les notions de l'Alliance du Mont Horeb et de la guerre sainte contre les ennemis du peuple de Dieu. Sur bien des points les recherches de l'A. ont confirmé des hypothèses assez généralement admises, comme p. ex. quant à la date de la composition du Deutéronome. Dans ce que l'A. nous dit au sujet de l'origine et de l'évolution de la tradition sacerdotale (pp. 25-30), bien des choses nous semblent toutefois obscures. A la p. 97 l'A. passe peut-être un peu trop vite sur l'objection de ceux qui se demandent comment précisément des lévites de province auraient composé le Deutéronome, qui préconise la centralisation du culte au Temple de Jérusalem. L'A. a-t-il tenu assez compte de l'influence prophétique dans le Deutéronome (p. 98) ? — A la suite de Noth, l'A. revendique le caractère historique des livres des Rois ; toutefois, il s'agit d'une narration historique à caractère théologique ; c'est cette théologie sous-jacente que l'A. appelle « deutéronomique », parce que certains critères pour juger du passé y ont une couleur nettement deutéronomique : il s'agit surtout du culte de Jahvé centralisé au temple de l'Arche (par exclusion de tout culte cananéen sur les hauteurs) qui est devenu la norme suprême et unique pour apprécier les gouvernements des rois successifs de Juda et d'Israël. Cette norme peut paraître à certains modernes un peu anachronique ; elle n'est toutefois pas à considérer comme une nouveauté absolue, mais comme une révalorisation très accentuée de certains éléments antiques de l'Amphictyonie javhiste. Pour l'historien deutéronomique, c'est Dieu lui-même qui dirige l'histoire politique, selon que les rois ont observé ou rejeté les commandements divins. Toutefois la miséricorde de Dieu plus grande envers Juda qu'envers Israël provient en partie des promesses divines à l'égard de la dynastie

davidique. Selon l'A. un élément hétérogène ne serait joint ici à la tradition deutéronomique : le messianisme de provenance prophétique. C'est à cause de David, le roi idéal aux yeux de Javhé, que Dieu épargne Juda pendant de longs siècles ; la rentrée en honneur du dernier roi de Juda à la cour de Evil-Mérodach (4 Rois 25, 27-30) signifierait, aux yeux de l'historien deutéronomique. que Dieu n'a pas rejeté pour toujours la race de David. Ainsi les livres des Rois se terminent par une note d'espérance prophétique. — L'A. s'est proposé comme tâche de savoir se dégager de toutes les opinions devenues trop raides, mais en même temps de s'opposer à toute construction trop libre (p. 25) ; nous croyons pouvoir affirmer qu'il s'en est généralement bien acquitté.

D. M. v. d. H.

A. Gelin. — Les Pauvres de Jahvé. (Coll. «Témoins de Dieu», 14). Paris, Éd. du Cerf, 1953, in-12, 182 p.

Notre époque cherche une réponse au problème de la pauvreté et le chrétien voit en elle une question autant religieuse que sociale. On appréciera l'étude si dense de M. G. par la lumière qu'elle jette sur un thème biblique des plus fondamentaux. Du Deutéronome au Christ la pauvreté était « comme un état scandaleux qui ne devait pas exister en Israël ». Serait-elle la rançon du péché ? Et les échecs humains « ne seraient-ils pas le moyen peineux dont Dieu se sert pour conduire l'homme à la reddition totale... à une purification dramatique de la foi ? ». L'examen du vocabulaire biblique de la pauvreté montre une compréhension de plus en plus religieuse de l'*anawah* comme confiance sans borne, comme disponibilité et humilité devant Dieu. Le terme sera appliqué aux héros de la foi : David, Moïse, Abraham, le Messie (*chants du Serviteur*, Ps. 22), Marie dans son chant de pauvreté. Dans l'enseignement du Christ, en particulier dans les Béatitudes, l'accent spirituel est au premier plan. En appendice un essai bibliographique et un choix de textes sur la pauvreté.

D. N. E.

P. N. Trembelas. — Commentaire sur l'Évangile selon saint Matthieu (en grec). Athènes, Zoê, 1951, in-8, 532 p.

— **Commentaire sur l'Évangile selon saint Marc** (id.). Ibid., 1952 ; in-8, 326 p.

— **Commentaire sur l'Évangile selon saint Luc** (id.) Ibid., 1953 ; in-8, 684 p.

— **Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean** (id.). Ibid. 1954 ; in-8, 744 p.

L'A. de ces ouvrages est professeur de théologie pratique à l'Université d'Athènes, et nous possédons déjà de lui des commentaires sur les Épitres de saint Paul et les Épîtres catholiques. Il est un des fondateurs de la célèbre confrérie *Zoê*, et s'occupe du Nouveau Testament depuis plus de quarante ans. L'œuvre du Prof. Trembelas harmonise heureusement les points de vue pratiques et scientifiques. Chaque commentaire est précédé d'une introduction détaillée et le texte est accompagné, en colonne parallèle, d'une paraphrase explicative en grec moderne *katharevousa* dans sa forme la plus simple. Les commentaires et les applications pratiques pour

l'édification du lecteur sont reportés en bas des pages ; ces dernières sont particulièrement adaptées à la prédication. Les commentaires patristiques de l'Église grecque et byzantine sont spécialement mis à profit dans cet ouvrage, car c'est en eux que la tradition exégétique de l'Église grecque s'est le mieux conservée. Ce qui n'empêche que les exégètes modernes non orthodoxes soient aussi largement utilisés. L'A. du reste nous livre occasionnellement ses opinions personnelles. Il ne manque plus, pour que la série soit complète, que paraisse le commentaire sur l'Apocalypse, sur lequel nous avons déjà publié nous-même un ouvrage. La série de M. Trembela, d'une réussite parfaite, rendra à l'Église grecque de précieux services. P. I. BRATSIOTIS.

P. N. Trembelas. — Le Nouveau Testament avec brève paraphrase. A. Les Évangiles et les Actes, Athènes, Zoê, 1953 ; in-8, 800 p. ; B. Les Épitres et l'Apocalypse, Ibid., 1954 ; in-8, 576 p.

Ces deux volumes contiennent une paraphrase exégétique de tout le Nouveau Testament, laquelle constitue le fruit et en même temps le couronnement de tout le travail de l'A. durant sa vie. Cette œuvre est destinée à servir considérablement la diffusion et l'étude du Nouveau Testament parmi le peuple hellénique. Le succès extraordinaire remporté en librairie par ces ouvrages prouve combien grande était la lacune qu'ils sont venus combler. P. I. BRATSIOTIS.

Homélies pascales, II : Trois homélies dans la tradition d'Origène. Étude, édition et traduction par P. Nautin (Coll. « Sources chrétiennes » 36). Paris, Éd. du Cerf, 1953 ; in-8, 128 p.

Ce sont toujours les sept homélies pascales attribuées à saint Jean Chrysostome (τὰ σαλπίγγα) et que les éditeurs du XVIIIe s. avaient rejetées dans les appendices des œuvres du saint Docteur qui sont dépecées et restituées ici. M. N. avait éclairci le problème du soi-disant περὶ τοῦ πάσχα (VIIe hom. de la série), qui avait fait couler tant d'encre ces dernières années, et l'avait fait paraître dans « Sources chrétiennes » en 1950 sous le titre : *Une homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte.* Les trois homélies qui sont étudiées ici, et qui sont les trois premières du recueil pseudo-chrysostomien, sont examinées minutieusement, non seulement quant dans leur édition manuscrite, mais aussi dans leur contexte doctrinal. L'A. croit pouvoir établir l'existence de « deux grandes traditions qui se partageaient la littérature pascale au IVe et au Ve siècle : la tradition d'Hippolyte et celle d'Origène » qui nous révèlent « deux perspectives différentes et complémentaires sur le mystère chrétien » (p. 10). — Des deux homélies restantes (IV et V), M. N. nous dit un mot dans une note complémentaire de l'introduction (pp. 31-32) : elles sont dépendantes l'une de l'autre, toutes deux dépendantes à leur tour de l'hom. I, et sont en tous cas d'un autre auteur. Leur intérêt théologique est très médiocre, tandis que les trois premières éditées ici sont doctrinalement riches et belles. C'est à une tradition homilétique inspirée d'Origène qu'il faut rattacher ces dernières. — Inutile de faire l'éloge de l'acribie de l'A. qui s'est maintes fois révélée dans de nombreux travaux. D. O. R.

Albert Houssiau. — La Christologie de saint Irénée. (*Dissert. ad Gradum Magistri*, sér. III, t. 1). Louvain, Publications universitaires, 1955 ; in-88, XX + 277 p.

La thèse de maîtrise en théologie de M. A. H., est consacrée à l'étude de la christologie de l'évêque de Lyon à partir des données de l'analyse littéraire. Après un préliminaire sur les noms et titres du Christ dans l'œuvre d'Irénée, l'A. replace ses conceptions théologiques dans la problématique anti-valentinienne et anti-marcionite : les idées aberrantes des hérétiques sur le Verbe et le Monogène, le Christ et le Sauveur, donnent à l'évêque de Lyon l'occasion de préciser la doctrine orthodoxe. Dans une première partie, M. H. situe les questions christologiques dans le cadre plus vaste du problème de l'unicité de Dieu dont il n'est qu'un aspect. Contre les ptoléméens, Ir. indique la portée véritable de la nouveauté de la présence du Seigneur par l'incarnation. La seconde partie aborde les problèmes chr. proprement dits, l'unité du Christ-Jésus, la signification de son onction par l'Esprit au baptême, la notion de médiation et de récapitulation. Enfin un dernier chapitre est consacré à la notion de corps incarné du Christ. — Convaincu qu'une étude d'Irénée comporte nécessairement l'examen de ses sources, M. H. donne des analyses littéraires détaillées des notions-clefs de sa christologie. qui font apparaître leur évolution par rapport aux théologiens antérieurs : *παρουσία, ἔλευσις, χριστός, ἀνακεφαλαίωσις* sont étudiées soigneusement et l'A. fait ressortir l'originalité propre des conceptions d'Irénée sur chacune de ces notions. Cette étude des sources l'amène souvent à prendre position contre les théories bien périmées de Loofs dont il réfute vigoureusement les découpages arbitraires et les reconstitutions de sources hypothétiques.

Le grand mérite de la thèse de M. H consiste justement dans cet effort loyal pour examiner en eux-mêmes les divers aspects de la christologie d'Ir. Délibérément il a évité d'aborder la sotériologie qui était en dehors du sujet qu'il s'était fixé. Il en résulte cependant un certain malaise, car les problèmes de christologie ne sont posés dans la réfutation de la gnose que dans la mesure où ils affectent la théologie du salut. Ce malaise est renforcé encore par l'impression générale d'un travail sérieux, intelligent, mais hâtif. La question du Logos endiathetos — Logos prophorikos (p. 165-166), par ex., qui concernait directement le propos de M. H., ou celle de l'âme humaine du Christ (p. 246-247) eûssent mérité un traitement plus approfondi. Enfin on est constamment dérouté par les incessantes restitutions de mots grecs à partir du latin, restitutions trop souvent bien discutables pourtant. Ainsi p. 218 la traduction de IV.6.2 (et non 6.1) est non seulement différente de celle de la p. 78, mais les termes grecs proposés (*ἀνακεφαλαιώσηται — εἰς ἑαυτὸν ἀνακεφαλαιώσας*) ne sont plus les mêmes ! Plus grave que cela, p. 176, l'A. traduit un passage de III.9.3 où il rend *de abundantia unctionis ejus* : « par la plénitude de son onction ». C'est déjà forcer le texte, mais ajouter encore entre parenthèses **πληρώματος*, ne correspond plus à rien, car la référence à Jean 1.16 n'est nullement impliquée par l'argument. Trop de restitutions de ce genre, gratuites et inutiles, nuisent à la portée des analyses de ce travail. — Mais ces remarques n'enlèvent pas à M. H. d'avoir frayé une voie nouvelle en appliquant au texte d'Ir., les méthodes qui ont fait leur preuve dans la critique bibli-

que. Le beau lexique de D. Reynders lui en a facilité l'application et lui a, pour une bonne part, permis d'examiner de façon à peu près exhaustive un aspect de la théologie de l'évêque de Lyon qui fait ressortir tant son originalité que la solidité de sa doctrine. D. E. L.

Lactance. — De la Mort des Persécuteurs. Introd., texte critique et traduction de **J. Moreau** (vol. I) et commentaire du même (vol. II). (Coll. « Sources chrétiennes » 39). Paris, Éd. du Cerf, 1954 ; in-8, 482 p. en 2 vol.

Cette édition du *De Mortibus Persecutorum* publiée par M. J. M., professeur à l'Université de la Sarre, rompt avec les habitudes de la coll. « Sources chrétiennes » en ce qu'elle consacre au petit ouvrage de Lactance un volumineux commentaire qui occupe tout le 2e tome. C'est là une initiative courageuse qui sera bien accueillie par les spécialistes. Élève du grand byzantinologue H. Grégoire, M. M. s'est attaché à mettre en lumière l'importance capitale du D. M. P. pour l'histoire de la paix de l'Église (p. 44 et ss. et p. 73) et l'on retrouve dans son travail la tendance du maître à minimiser les persécutions antérieures (pp. 49-50, 228-230 et *passim*). L'œuvre serait à situer entre 316-324 et plus précisément entre 318-321, dates auxquelles l'A. devait se trouver à la cour de Trèves ou d'Arles. Relatant des événements contemporains, Lactance n'a pas eu à utiliser des sources écrites, comme l'avaient supposé gratuitement Silomon, puis H. Roller. C'est un témoin oculaire qui parle et dont le récit, bien que tendancieux car il défend une thèse, ne peut être suspecté. M. M. nous donne l'édition critique d'un texte difficile et son commentaire est d'une grande richesse. Ce beau travail fait honneur à la coll. qui l'accueille.

D. E. L.

Dr. Karl Vischer. — Basilius der Grosse. Bâle, Reinhart, 1953 ; in-8, 177 p.

Dissertation pour obtenir le titre de Docteur en Théologie à l'Université protestante de Bâle. Synthèse des idées de saint Basile sur la culture classique, le monachisme, l'union des Églises, les rapports de l'Église et de l'État. Dans un Excursus, l'A. se demande pourquoi saint Basile n'a pas traité dans ses épîtres de la Primauté du Siège de Rome, tandis que son contemporain Optat de Milève a traité de façon explicite cette question. Il montre que ce n'est pas une lacune, dans la théologie de saint Basile, mais que la conception différente de l'Église en Orient ne postulait pas ce problème. D. T. B.

Théodoret de Cyr. — Correspondance, I. (Éd. « Sources chrétiennes », 40). Paris, Éd. du Cerf, 1955 ; in-12, 137 p.

Théodoret doit être compté parmi les plus grandes figures de la patristique, parce que l'amour de l'Église l'a empêché de perdre le sens de l'Unité — comme c'est arrivé à plusieurs autres — dans sa lutte contre saint Cyrille d'Alexandrie. Il a été considéré aussi comme un des plus grands exégètes de l'antiquité, et Mabillon le recommande dans son *Traité des Études monastiques* comme le plus apte à intéresser de ce point

de vue les jeunes étudiants. De fait cependant, sa manière exégétique paraîtra aujourd'hui ennuyeuse, et nous ne la conseillerions pas avec autant d'empressement. Sa correspondance d'autre part est vivante. Elle compte plus de deux cents lettres en grec et un peu moins de trente qui nous restent en latin. L'éditeur du présent volume nous en donne ici cinquante-deux, écrites à des correspondants variés, dont l'introduction retrace la physionomie. — Le milieu historique est bien décrit dans la première partie de cette introduction, et le grand Docteur, ami de Nestorius, quoique d'une orthodoxie irréprochable, nous apparaît ici comme le véritable champion du dogme de Chalcédoine. — L'édition est soignée. Nous attendons les volumes suivants de cette correspondance.

D. O. R.

Polycarp Sherwood O. S. B. — The Earlier Ambigua of saint Maximus the Confessor and his refutation of Origenism. (Studia Anselmiana 36). Rome, Herder, 1955 ; in-8, XV-235 p.

L'édition critique et l'étude approfondie des œuvres de saint Maxime le Confesseur, qui fut de son temps un lien vivant entre les Églises orientale et occidentale, requièrent encore beaucoup de travaux d'approche et de détail. L'œuvre présente en est un modèle ; elle ne concerne que les *Apories* de Grégoire le Théologien et du Pseudo-Denys. Après une description externe du livre et une analyse des *difficultés* en particulier, l'A. en arrive, dans la seconde partie, à l'attitude de saint Maxime vis-à-vis de l'origénisme : d'un côté dépendance de Justinien, de l'autre réfutation du mythe origéniste qui va au fond des choses. Elle est démontrée par sa doctrine sur la triade : substance, puissance, opération, sur l'*ecstasis*, sur le *logos*, le *koros* et l'*apocatastasis*. Le tout est situé dans le cadre historique où les influences monastiques sont très réelles. C'est aussi dans ces milieux-là qu'elle s'est manifestée encore bien plus tard. D. I. D.

H. J. Kraus. — Gottesdienst in Israel. Studien zur Geschichte des Laubhüttenfestes. (Theol. Abhandl. 19) Munich, Kaiser, 1954 ; in-8, 132 p., 8.28 DM.

Les exégètes se complaisent à louer ce livre tant pour l'intérêt de ses conclusions que pour la limpidité de l'exposé. En fait, l'A., en nous donnant l'histoire de la fête des Tabernacles, apporte une lumière nouvelle sur l'histoire du culte d'Israël. Constatant l'insuffisance des thèses de Wellhausen et l'improbabilité d'une fête de l'Intronisation de Yahvé dans le sens de Mowinkel, l'A. aborde son sujet par trois voies différentes, l'examen du calendrier cultuel, l'histoire des formes et l'étude des thèmes relatifs au culte. Déjà von Rad avait vu le caractère cultuel de tout le Deutéronome et de la « tradition sinaïte ». Pour notre auteur, le *Sitz im Leben* de cet aspect cultuel serait une fête de renouvellement de l'alliance ayant un rôle de purification. La royauté s'attacha à harmoniser l'alliance mosaïque avec l'alliance davidique et le roi devint le médiateur de l'alliance. La particularité du culte vétérotestamentaire serait ainsi « la représentation de l'histoire du salut » dans un contexte de « renouvellement » et sous une forme « dramatique ». Il se différencie ainsi des cultes babylo-

niens, égyptiens et palestiniens dont il a le cadre, mais dont il ne partage pas le « mythe ». Ouvrage important autant pour l'histoire d'Israël que pour celle du culte chrétien. D. N. E.

Mgr J. Nasrallah. — Marie dans la sainte et divine Liturgie byzantine. Paris. Nouvelles Éditions latines, 1955 ; in-8, 112 p., 8 hors-textes.

L'A. a fait précéder son étude doctrinale des textes (*Marie dans l'Office de la prothèse, dans la liturgie des catéchumènes, dans la liturgie des fidèles*), d'une première partie extrêmement suggestive : *Place de Marie dans l'iconographie d'un sanctuaire byzantin*. Ce qui frappe avant tout le lecteur, c'est l'harmonie et la cohérence avec lesquelles le culte de la Vierge y est inséré dans l'ensemble des mystères chrétiens. Présente à la pensée des grands docteurs de l'Église grecque dès le Concile d'Éphèse, et même avant, la mariologie n'y a pas été, comme chez nous, la projection d'une dévotion plus tardive, demeurant comme juxtaposée aux données essentielles du Culte. L'ouvrage est bien présenté, sérieux, et orné de belles reproductions. D. O. R.

T. F. Torrance. — Calvins Lehre vom Menschen. Zurich, Zollikon, 1951 ; in-8, 208 p.

L'accueil favorable fait à l'original anglais de cet ouvrage n'a pu que hâter la parution de cette traduction allemande. Comme tant d'autres, l'A. s'est rendu compte de ce que le calvinisme d'aujourd'hui s'est éloigné considérablement des idées du réformateur lui-même. Ceci s'explique en partie par le style « didactique » et la complexité des définitions théologiques de Calvin. Par souci de se rendre accessible aux masses auxquelles il s'adressait, il se répète et paraît parfois se contredire. Ceux qui ont voulu synthétiser sa doctrine (voire d'après les cadres aristotéliciens) l'ont ainsi faussée. Aussi M. T. présente-t-il cette doctrine sans aucun commentaire ; les textes de Calvin qu'il cite forment presque la moitié de cette étude. L'A. y témoigne à nouveau de sa connaissance profonde de l'œuvre de Calvin ; il a exposé cette doctrine confuse d'une manière aussi claire qu'exhaustive. D. P. B.

Initiation théologique, par **Un groupe de théologiens**, t. IV. Paris, Éd. du Cerf, 1954 ; in-8, 996 p.

Nous avons recensé jadis les trois premiers volumes de cet ouvrage remarquable. Le présent et dernier tome (IV) est consacré à l'économie du salut : Le Christ, l'Église, la mariologie (ou plus précisément Marie et l'Église), les sacrements, l'eschatologie (le retour du Christ). On reconnaîtra aisément, un peu modernisée, la IIIa pars de la Somme théologique. Plusieurs se sont parfois étonnés de ce que saint Thomas ait mis en queue de ses traités l'Incarnation et les mystères qui en découlent, alors que, suivant la tradition des anciens, le mystère du Christ, de sa passion et de sa résurrection constituait l'essence même du christianisme. Quoique cette méthode puisse avoir des inconvénients et aboutir à des conceptions

étranges (on se rappelle la boutade « après tout l'Incarnation n'est qu'un fait ! »), les éditeurs ont cru devoir la maintenir et s'en sont expliqués dans l'introduction à ce volume (p. ex. § 3 : « théologie et non pas christologie »). Le principal motif de cette arrangement nous paraît cependant être surtout la fidélité à saint Thomas et la difficulté dans laquelle on se trouverait pour l'organisation des traités s'il fallait inaugurer une nouvelle ordonnance. — Le ch. I comprend entre autres une excellente esquisse du développement de la christologie (H.-M. Manteau-Bonamy) ce qui est peut être le moyen le plus commode de faire comprendre aux étudiants l'ensemble de la doctrine et les positions des écoles. Elle est suivie de deux tableaux, le 1[er] sur les trois opinions du Lombard, le second sur les hérésies christologiques, avec l'explication du schéma par D. G. Ghysens. — La sotériologie a été confiée au P. Mellet, la mariologie à R. Laurentin, l'ecclésiologie au P. Liégé. La théologie des sacrements est l'œuvre des PP. Roguet, Camelot, Grail, Mellet, Henry, Gy et Robillard. L'eschatologie et toutes les réflexions et perspectives qui suivent chaque chapitre sont l'œuvre du P. Henry, qui fut la cheville ouvrière de cet important travail. — Outre les nombreuses illustrations, signalons aussi un lexique théologique de 42 p., un index des noms propres et un index analytique, le tout portant sur les quatre volumes. D. O. R.

Yves M.-J. Congar, des Frères Prêcheurs. — Jalons pour une théologie du laïcat (Unam Sanctam 23). Paris, Éditions du Cerf, 1953 ; in-8, 683 p.

La Somme ecclésiologique du P. Congar se déploie. Le présent « cahier » dépasse en volume son antécédent : *Vraie et fausse Réforme dans l'Église* (v. *Irén.* 24 (1951), p. 508-511). Il a été préparé par plusieurs travaux d'approche et a paru en 1953. La seule excuse pour en parler avec autant de retard pourrait être la nature même de l'ouvrage, en tous points semblable à celle de *Réforme (R)* : rédaction interrompue à plusieurs reprises, manque de détachement envers le volumineux fichier que l'A. s'est longuement constitué et qui passe maintenant dans des notes surabondantes, et cela sciemment à titre de sources d'information ; nombreuses idées seulement esquissées et dont le développement est remis à plus tard, en l'occurrence à un volume d'*Études conjointes* qui n'a pas encore paru, mais son plan est donné p. 14, n. 12. Ce caractère touffu de l'ouvrage est compensé par une excellente *Table analytique des Chapitres* qui est dans la meilleure tradition congarienne.

Le volume comprend une *Introduction* consacrée au *Problème actuel d'une théologie du laïcat* et aux circonstances qui le rendent actuel (entre autres le Congrès mondial de l'Apostolat des laïcs tenu à Rome en septembre 1951) ; une *Première Partie* divisée en deux chapitres : *Position d'une théologie du laïcat* (environ 40 p.), *Position du laïcat* (environ 70 p.) ; une *Deuxième Partie* en six chapitres : *Les laïcs et la Fonction sacerdotale de l'Église* (plus de 150 p.), *Les laïcs et la Fonction royale de l'Église* (environ 50 p.), *Les laïcs et la Fonction prophétique de l'Église* (environ 100 p.), *Les laïcs et la vie communautaire de l'Église* (environ 30 p.), *Les laïcs et la Fonction apostolique de l'Église* (env. 80 p.), *Au Monde et pas du Monde* (*Spiritualité et Sanctification des laïcs engagés dans le*

Monde, env. 80 p.) *Conclusion.* Suivent un *Petit lexique des Termes techniques* et une *Table des Auteurs cités.* Le P. C., ne prétendant pas faire du définitif, offre son travail à la discussion et le soumet « au jugement de la Hiérarchie, gardienne de la Tradition dont on l'a voulu abondamment nourri » (p. 14).

On comprendra aisément qu'un compte rendu de ce qu'on peut appeler une « Somme du laïcat » ne puisse entrer dans cette discussion ; il tâchera seulement d'en faire un honnête résumé et d'en signaler les côtés les plus nouveaux et les plus intéressants pour l'« œcuménisme ».

C'est le chapitre *Position du laïcat* qui fournit la clé du problème ; les chapitres suivants en sont, et les « cahiers » ultérieurs en seront, une amplification, « plérôme », afin d'arriver à une « ecclésiologie totale » (p. 13) qui n'existe pas encore dans la littérature théologique catholique, celle-ci se limitant le plus souvent à une « Hiérarchiologie ». Je cite cette phrase spécialement représentative : « La hiérarchie exerce la médiation des moyens de grâce entre le Christ et les fidèles ; ceux-ci exercent une médiation de vie, qui est aussi dans un ordre un moyen de grâce, entre le Corps du Christ et le monde. C'est en eux et par eux, que celui-ci est attiré à celui-là, soit pour se muer en lui, s'il s'agit de sa part proprement humaine, soit pour se finaliser vers lui, s'il s'agit de sa part cosmique » (p. 158).

Le P. C. appuie ces affirmations sur plusieurs grands principes ecclésiologiques : 1) Celui qu'il exposait déjà dans *R* c'est-à-dire la distinction dans l'Église entre les moyens de grâce appartenant à son côté structural et la vie de grâce appartenant à son côté communautaire, qui est le « plérôme » du premier. Ces deux côtés sont connexes et nécessaires l'un à l'autre, « L'Église se réalise par un rapport vivant entre deux pôles qu'on pourrait appeler le pôle hiérarchique et le pôle communautaire. Quand une fois on a vu cela, une foule de textes et de faits s'éclairent, l'histoire de l'ecclésiologie se dessine, on recueille un dossier de notations qui, très vite, prend les proportions d'un volume » (p. 357). 2) Les notions interdépendantes de *Royaume, Église et Monde* (c'est le titre d'un paragraphe du chapitre susdit) ; le Royaume est l'état d'intégrité et de réconciliation de toutes les choses créées, résultant de leur pleine soumission au pouvoir royal du Christ ; l'Église est la portion d'humanité où s'exercent pleinement les pouvoirs sacerdotal, royal et prophétique du Christ, elle est ainsi comme la « cellule germinale » du Royaume ; le Monde, lui, est le cosmos et la portion de l'humanité qui, tout en étant de droit soumis aux pouvoirs du Christ, ne le sont pas de fait. L'Église et le Monde, chacun à sa façon, tendent vers la plénitude du Royaume. Ici, entre d'une part l'« eschatologisme » qui n'admet aucune coopération humaine à la venue du Royaume lequel est pur don de Dieu, et d'autre part l'« incarnationisme » qui fait de celle-ci l'instrument majeur de cet avènement, le P. C. adopte une position moyenne : elle estime que le don de Dieu vient couronner et transfigurer l'effort humain ; celui-ci cependant, à moins de courir le risque de graves déformations, a besoin d'être purifié par une rigoureuse ascèse et d'être fondé sur une saine théologie, la thomiste, qui prend la nature au sérieux, tout en tempérant ce « naturalisme » par la Sagesse : « Respect du Principe comme principe, respect des éléments comme éléments, chacun au *prorata* de sa vérité, telle est la grâce providentielle du thomisme » (p. 144). Alors la coopération humaine dans le monde devient une christo-

finalisation du cosmos ; non pas une sacralisation imposée de l'extérieur, laquelle fut le piège du moyen âge ; elle donne un sens à l'histoire humaine et rencontre d'un point de vue essentiellement chrétien la problématique des philosophies non chrétiennes de l'histoire, du marxisme p. ex.

Dans ce processus historique qui n'est qu'un cas particulier des relations générales de la nature et de la grâce, le laïc a un rôle bien à lui pourvu qu'il soit lui-même ce qu'il doit être, un homme pour lequel les choses existent. Ce rôle est double : dans l'Église et dans le Monde. Dans l'Église les laïcs ne sont pas seulement des objets passifs du ministère hiérarchique, ils participent activement, mais dans l'ordre de la vie, aux fonctions, non pas aux pouvoirs, hiérarchiques, ils construisent l'Église d'en bas (p. 299), ou, pour dire mieux et plus traditionnellement, ils sont associés à la hiérarchie « dans l'ordre de l'information, du conseil, de la diffusion et de l'application » (p. 401). Dans le monde, les laïcs ont une mission proprement spirituelle, celle de christianiser le profane tout en le respectant parfaitement ; à cette fin ils ont besoin d'une spiritualité que le théologien doit les aider à élaborer. Pour conclure je cite deux phrases « les laïcs sont à la fois le Monde et l'Église, ce que ne sont ni les clercs, ni les moines » (p. 641) ; « C'est pourquci la fonction laïque est, comme telle, nécessaire à la mission de l'Église et au programme de l'Économie de la grâce. Les laïcs sont les sujets propres et irremplaçables de certaines activités par lesquelles cette mission et ce programme peuvent s'accomplir pleinement » (p. 642). L'oubli de ce rôle du laïcat conduit du côté de l'Église au cléricalisme, du côté du monde au laïcisme (p. 77-78).

Passons à quelques remarques. Les Jalons que le P. C. apporte dans son livre à la théologie du laïcat, sont importants surtout au point de vue méthodologique : l'allure traditionnelle qui aurait cependant gagné si l'A. s'était appuyé davantage sur les sources que sur les travaux ; la conviction qu'une théologie du laïcat ne peut se faire que dans le cadre d'une ecclésiologie « totale » et que, à la fois, celle-ci ne peut se faire sans y introduire le laïcat. Ce sont là deux voies qui semblent bonnes.

Un *excursus* œcuménique maintenant. Le P. C. connaît l'importance œcuménique de son sujet (cfr p. 9) ; elle a encore grandi depuis l'assemblée d'Evanston qui fut, au fond, une conférence sur le laïcat. La position médiane qu'il adopte dans la controverse entre « eschatologiques » et « incarnationnistes » ressemble beaucoup à l'« eschatologie active » du rapport sur l'espérance, à cette conférence, ressemblance due à des sources communes peut-être ; constatons cependant une différence : le P. C. estime que la puissance royale du Christ ne s'exerce pas sur le monde tandis que le *consensus* œcuménique lui reconnaît une action incessante de jugement et de pardon sur lui. — Quant à l'Orthodoxie, notons une critique très forte parce qu'intelligente de la *Sobornost* (p. 390-96) terme qui est rendu excellemment par « collégialité » ; ensuite toujours la même « eschatologie active » prônée par certains philosophes religieux russes ; enfin le P. C. aurait pu, je pense, trouver bien des choses intéressantes à son point de vue dans la théologie byzantine sur la continuation du ministère royal du Christ dans l'histoire.

Concluons que le livre apprendra beaucoup au théologien. En fera-t-il autant au laïc ou faudra-t-il que l'A. le réécrive dans cette intention ? Les deux sont possible parce qu'il y a, ne l'oublions pas, laïc et laïc.

D. C. LIALINE.

G. Philips. — Le rôle du Laïcat dans l'Église (Cahiers de l'Actualité religieuse). Paris-Tournai, Casterman, 1954 ; in-8, 248 p.

M. Philips, professeur à l'Université de Louvain, consacre, lui aussi, une étude au problème du laïcat qu'il considère comme essentiellement connexe à celui du temporel ; il le fait parce qu'il en reconnaît la brûlante actualité, mais d'ordre apostolique, plutôt qu'ecclésiologique. Si le P. Congar a voulu s'appuyer sur la Tradition pour traiter le sujet, notre auteur se confine aux principes spéculatifs qu'il applique ensuite aux divers secteurs du temporel. Le laïc a ici d'après lui un rôle important à jouer et de plus, irremplaçable par le clerc ; mais pour pouvoir l'exercer convenablement, il doit au préalable se laisser docilement former par ce dernier. Son action sera d'ailleurs du domaine de la morale sociale et ne touchera guère au problème de l'édification, pour ainsi dire physique, du Royaume de Dieu. Bien que n'ignorant pas l'actualité œcuménique, M. Ph. n'en rencontre que la problématique laïque. Deux Index (onomastique et systématique) facilitent la consultation du volume. Relevons en passant une affirmation surprenante : p. 131 il est dit que le Christ dans son ministère envers les misérables, les touchait tous « les possédés seuls exceptés ». D. C. L.

Prot. N. Afanasjev. — Služenie mirjan v Cerkvi (Le ministère des laïcs dans l'Église, en russe) (Coll. L'Orthodoxie et l'actualité, 4). Paris, Éd. du Bureau de pédagogie religieuse auprès de l'Institut théologique de Paris, 1955 ; in-8, 78 p.

L'A. connaît l'actualité de la théologie du laïcat chez les non-orthodoxes ; il connaît aussi la situation faite au laïcat dans l'Église orthodoxe contemporaine, la russe au moins. Il limite sciemment son sujet au ministère laïc *dans* l'Église. Il le considère comme anormal dans l'Orthodoxie d'aujourd'hui par suite de l'influence de la théologie scolaire ou scolastique qui, faut-il conclure, a corrompu ici la vraie foi. Celle-ci, doit être cherchée dans la Tradition, la liturgique surtout. Il conclut après l'avoir rapidement passée en revue, que les laïcs ont un véritable ministère dans l'Église, distinct de celui des « présidents » de l'assemblée ecclésiastique, mais intimement uni à lui. Les laïcs le sont au premier chef et jusqu'à la concélébration dans le sens fort du mot, dans le ministère sacerdotal, en tant que prêtres et rois. Dans les ministères de gouvernement et d'enseignement ils ne sont plus concélébrants mais ils rendent seulement témoignage de ce que ces ministères exercés par les « présidents » au nom du Christ et non au leur, se font comme il sied dans l'Église. Nous reconnaissons ici la thèse de la *Sobornost*. Mais elle semble dépassée en ce qui concerne le ministère sacramentel. L'A. aurait pu étudier davantage sur ce point la liturgie et la théologie du sacrement de l'Ordre auquel il refuse absolument d'être une consécration à effets ontologiques (caractère) laquelle « désacraliserait » les laïcs, consacrés aussi bien que leurs « présidents ». — Le P. A. connaît le livre du P. Congar mais n'en a pas saisi, semble-t-il, la distinction ecclésiologique fondamentale qu'à juste titre ce dernier estime si éclairante pour l'étude de la Tradition. L'exégèse que notre auteur en fait a pour prémisse l'impossibilité de consécrations diverses dans

l'Église, et l'existence d'une seule, le Baptême. Relevons une conclusion que le P. A. ne tire pas mais qui s'impose semble-t-il ; je la mets « en forme : *Majeure :* » les sacrements et les actions sacrées *(Svjaščennodestvija)* ne se font pas par des groupes séparés du Corps de l'Église, mais (contrairement à ce qu'il admet pour les autres ministères, l'A. n'envisage pas ici qu'ils pourraient se faire *in nomine Christi* aussi) inséparablement par tout le peuple de Dieu » (p. 31) ; ainsi, « il est certain que quand les prières sont dites secrètement, il ne peut être question de concélébration du peuple avec son évêque » (p. 37). *Mineure :* Or, l'épiclèse se dit secrètement : *Conclusion :* l'Eucharistie n'est donc plus valide dans l'Orthodoxie contemporaine. — On dirait que comme dans son livre précédent (cfr *Irén.* 26 (1953), p. 423) le P. A. se complaît à embrasser une position théologique diamétralement opposée à la pratique orthodoxe contemporaine, mais il le fait avec un souci d'érudition et d'orthodoxie indéniable. Quel sera le jugement des « présidents » sur son travail ? On aimerait le savoir pour le bien de l'Unité chrétienne. D. C. L.

Max Thurian. — Mariage et Célibat. Introd. de R. Schutz, prieur de Taizé. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1955 ; in-12, 156 p.

Ce petit livre a tout d'abord le caractère d'un audacieux témoignage. Il est audacieux en effet d'affirmer au sein de l'Église réformée la valeur du célibat consacré, surtout lorsque ce témoignage est porté par quelqu'un qui n'est pas seul à vivre sa doctrine mais la partage avec de nombreux frères. — La Ire partie de l'ouvrage traite du mariage chrétien, et peut être considérée comme une des meilleures études modernes sur ce sujet. C'est la 2e surtout qui est neuve ici : *L'Engagement du célibat.* L'A. révélera à beaucoup que la doctrine de Calvin admettait le célibat comme une véritable vocation dans l'Église. L'idée — le mot du moins — de virginité lui plaît moins : nous croyons qu'un contact avec les documents de la tradition corrigerait ou nuancerait son appréciation. Appuyé sur les textes scripturaires, les Pères de l'Église ont magnifié la virginité chrétienne, particulièrement rehaussée par le martyre glorieux de plusieurs vierges qui conservèrent héroïquement leur corps chaste. — Pour comprendre la théologie catholique de la « supériorité » du célibat consacré sur le mariage, il faut le voir en son sommet, et l'intégrer dans la donation totale qui comprend tous les autres renoncements, détachement des biens extérieurs et de la volonté propre par amour pour le Christ, etc. — Quant à l'interprétation de I Cor. 7, 36 sv., dans le sens d'une recommandation aux continents et aux vierges vivant ensemble, quoiqu'elle semble expliquer mieux quelques mots du texte, elle est loin d'être convaincante. Achelis l'avait déjà proposée il y a plus de cinquante ans. Si l'argument philologique est plus fouillé par les modernes, il ne peut tout de même s'imposer. Ce texte restera toujours difficile à bien expliquer. Cet ouvrage nous a beaucoup appris, et nous ne pouvons que le recommander.

D. O. R.

Kirchliches Jahrbuch für die evangelische Kirche in Deutschland. 1952 et 1953, éd. par J. Beckmann, 79e et 80e années. Gütersloh, Bertelsmann, 1953 et 1954 ; in-8, XII-523 et XV-487 p., 30 et 30 DM.

Chaque tome de cet annuaire contient une série de contributions excellentes sur les événements et les problèmes qui préoccupaient l'Église évangélique allemande dans les années respectives. L'éditeur lui-même a pris à sa charge le *kirchliche Zeitgeschichte* qui occupe près de la moitié des volumes : la situation critique et les luttes incessantes dans la zone soviétique font l'objet d'un chapitre spécial. Dans le volume de l'année 1952, le Pf. W. SUCKER continue sa revue du catholicisme allemand 1945-1950 (lutte pour l'école ; question sociale ; colonisation, constructions ; peuple de la campagne ; les laïcs dans l'Église ; l'année sainte 1950 ; cf. *Irén.*, 1952, 211). La controverse autour du cas Bultmann suit son cours dans les deux tomes et le jugement dans le *Lehrzuchtfall* Baumann est rapporté dans l'année 1953. Notons encore dans le même tome *Église et Israël* de VON HARLING, *La Mission allemande évangélique chez les païens (1948-1953)* de W. HOLSTEN, et dans le précédent *La mission intérieure* du pasteur B. HEYNE. Chaque volume se termine par des statistiques très détaillées d'après les *Länder* et par l'état du corps enseignant dans les facultés de théologie et dans les écoles supérieures ecclésiastiques.

D. I. D.

Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft. T. I-III. Vienne, Herder 1951, R. M. Rohrer 1952 et 1954 ; in-8, 163, 191 et 182 p., nombr. ill.

Cet annuaire a succédé aux *Mitteilungen* de la Société byzantine autrichienne. Fondé par le prof. Vladimir Sas-Zaloziesky, il se trouve depuis le t. III, sous la rédaction de l'actuel directeur de la bibliothèque nationale de Vienne, le Dozent H. Hunger. Vu la spécialité de son fondateur, une partie notable est consacrée chaque fois à l'art et à l'archéologie byzantines. Ainsi, le livre de M. E. H. SWIFT, *Roman sources of christian art*, Columbia, 1951, donne l'occasion au professeur de Graz (sous le titre *Westrom oder Ostrom ?*) de consolider sa thèse que l'art figuratif byzantin n'est que la continuation conséquente de l'art de la Rome impériale (t. II, 149-174). Parmi les autres études nous voudrions signaler E. GIORDANI, *Das mittelbyzantinische Ausschmückungssystem als Ausdruck eines hieratischen Bildprogramms* (t. I, 103-134) ; P. E. ENEPEKIDES, *Der Briefwechsel des Maximos Margunios, Bischof von Kythera (1549-1602)* (ib. 13-66) ; E. v. IVANKA, *Hesychasmus und Palamismus* (t. II, 24-34) ; F. DÖLGER, *Politische und geistige Strömungen im sterbenden Byzanz* (t. III, 3-18) ; E. v. IVANKA, *Der Fall Konstantinopels und das byzantinische Geschichtsdenken* (ib. 19-34) ; et enfin J. CROQUISON, *Un pontifical grec à peintures du XVIIe siècle* (de la bibliothèque Gennadion d'Athènes ; ib., p. 123-170).

D. I. D.

Paul Rabbow. — Seelenführung. Methode der Exerzitien in der Antike. Munich, Kösel, 1954, in-8, 355 p.

Ce livre veut « servir à la pénétration historique et à un enrichissement de l'éducation », et en même temps « rendre un service à un secteur essentiel (*zentraler Bezirk*) de la pratique éducative de l'Église chrétienne ». L'A. nous montre ainsi la richesse (très souvent inconnue) de la méthode

« psychagogique » de l'antiquité, spécialement autour de Plutarque Epictète et Sénèque, des écoles stoïcienne et épicurienne, jusqu'à Marc-Aurèle, en juxtaposant les exercices spirituels de l'Église, surtout ceux d'Ignace de Loyola. On apprend une foule de détails intéressants sur la conduite des âmes dans l'antiquité, p. ex. sur la méditation, la préméditation, l'examen de conscience, la lecture « psychagogique » des sentences des philosophes et des poètes, l'application de ces textes à la vie personnelle, sur la prompte utilisation (*πρόχειρον ἔχειν*) d'un trésor de brèves sentences à prononcer (*ἐπιλέγειν*) dans le combat contre les émotions de la vie, sur la méthode de la cure d'âme personnelle du philosophe envers son disciple etc. Tout est basé sur une abondance de traductions de textes qui est encore complétée dans 50 p. de notes et de suppléments. Tout ceci fait de cet ouvrage une contribution qui éclaire la psychologie de l'homme dans l'antiquité.

D. Bf. M.

P. Dalbert. — Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missions-Literatur unter Ausschluss von Philo und Josephus. (Coll. Theol. Forschung. 4). Hambourg, H. Reich-Evangelischer Verlag, 1954 ; in-8, 148 p.

Ce travail effectué sous la direction de W. G. Kummel et E. Schweizer, étudie l'aspect missionnaire des textes et fragments du judaïsme hellénistique, hormis Philon et Josèphe. L'A. examine ce qui nous est parvenu de Démetrius, de Philon l'Ancien, Eupolème, Artapanus, Ezéchiel le tragique, le Pseudo-Hécate, Aristée ; il y ajoute le livre de la Sagesse, la lettre d'Aristée, Aristobule et les Oracles sybillins. C'est dire sur quelle plage vaste et éclectique se fait son choix. On ne s'étonnera donc pas que les données théologiques communes qu'il en retire se réduisent somme toute à un bagage assez mince : monothéisme, spiritualisation de la Révélation par l'intervention des intermédiaires, élection d'Israël. De cette étude l'œuvre de Philon d'Alexandrie apparaît, par contraste, moins isolée, mieux située dans un milieu de pensée plus vaste, mais combien valorisée par la comparaison que ne peut s'empêcher d'établir le lecteur.

D. E. L.

V. Goldschmidt. — Le système stoïcien et l'idée de temps. Paris, Vrin, 1953 ; in-8, 233 p.

Pendant les cinq siècles de la durée du stoïcisme antique, le système a conservé une constance remarquable, notamment en ce qui concerne la théorie du temps. L'A. considère même cette théorie comme le nœud de la réflexion stoïcienne, encore qu'elle ne se présente que comme une partie insignifiante, et par conséquent le plus souvent négligée, de la Physique. Or le temps stoïcien apparaît comme qualitatif et non mathématique, contrairement aux thèses tant aristotéliciennes que platoniciennes. Cette interprétation devait aboutir à la revalorisation du présent, du réel, disqualifiés auparavant comme « sujet à la génération et la corruption ». Le livre se compose de deux parties, dont la première expose la théorie du temps dans le domaine physique et prépare le passage à la morale. La deuxième partie traite des aspects temporels de la morale

stoïcienne dans la doctrine de la connaissance et dans celle de l'action. Dans la conclusion, l'A. en vient à parler des traits communs au système stoïcien et à certains philosophes contemporains. Il n'y voit cependant aucune dépendance directe, tout au plus une structure commune, dont on devrait chercher la raison philosophique plutôt que le processus historique de causalité. D. P. B.

Prot. V. Zenkovskij. — Russkie Mysliteli i Evropa. Paris, YMCA Press, 1955, 2e éd. in-8, p. 277.

L'A. a recueilli dans les ouvrages des écrivains russes de 1850 à 1950 les opinions émises par eux sur la culture occidentale. L'évolution de ces opinions est tour à tour un simple exposé sans critique, puis une critique sévère qui culmine dans les romans de Dostoievskij avec le Grand Inquisiteur, mais aboutit chez Vl. Soloviev à une critique objective, qui se transforme chez les contemporains en admiration. D. T. B.

B. Zenkovskij. — Histoire de la Philosophie russe. T. II. Paris, Gallimard, 1955 ; in-8, 512 p.

Le second tome de l'histoire de la Philosophie russe commence à Vl. Soloviev et se termine au P. Serge Boulgakov ; il s'étend sur un siècle environ. L'exposé est clair, précis, ordonné ; donnant la biographie, les œuvres philosophiques et la pensée des écrivains russes qui approfondissent les problèmes philosophiques fondamentaux. L'auteur détermine l'origine des théories, soit par où elles s'apparentent entre elles, ou avec les systèmes occidentaux, soit par où elles se séparent de ceux-ci. Les chapitres consacrés à Vl. Soloviev sont un résumé remarquablement compréhensif des vues pénétrantes de ce grand philosophe encore peu connu de nos jours hors de Russie, parce que ses œuvres complètes ne sont pas traduites. D. T. B.

J. Hommes. — Der Technische Eros. Herder, Fribourg en B., 1955 ; in-8, 520 p.

L'auteur de cet ouvrage étudie minutieusement la filiation des idées philosophiques, et en particulier celles de la métaphysique, chez Hegel, Marx, Lénine et Staline. Lénine et Staline n'ayant pas écrit des exposés philosophiques, la confrontation des théories envisage surtout la dépendance de Marx vis-à-vis de Hegel. Marx a repris à Hegel la méthode dialectique, mais pour aboutir par un renversement de l'idéalisme hégélien au matérialisme historique d'après lequel ce n'est pas la vie spirituelle de l'humanité qui dirige le travail, mais au contraire les conditions historiques du travail qui influent et conditionnent matériellement le développement de l'activité spirituelle des masses humaines. Voici les notions fondamentales que l'ouvrage s'efforce d'élucider en se basant sur les Œuvres de Hegel et Marx (elles forment l'objet des différents chapitres de l'ouvrage). La méthode dialectique de penser ; la conscience historico-sociale de soi-même dans le matérialisme dialectique ; comment l'homme perd et retrouve son moi dialectique en s'abandonnant à l'énergie pro-

ductrice ; la passion productrice dialectico-matérialiste chez l'homme marxiste ; le caractère extatique ou la violence démoniaque de cette passion productrice. — Cette étude très fouillée pousse les conceptions de Marx à ses extrêmes ; le communisme stalinien, qui était opportuniste, s'est bien gardé de tomber dans ces excès en établissant la dictature du prolétariat. D. T. B.

Antanas Maceina. — Das Geheimnis der Bosheit. Fribourg en B., Herder, 1955 ; in-8, 227 p.

L'A. interprète de façon personnelle le récit sur l'Antéchrist, que Vl. Soloviev a inséré dans son dernier ouvrage *Les trois Entretiens*. Sous forme de dialogues, le philosophe russe y donne ses vues sur la nature du mal, qui est ontologiquement une privation, mais qui dans l'histoire se révèle une force opposée au développement du bien ; cette force sera détruite à la fin des temps par une intervention de Dieu. D. T. B.

Henri Duméry. — Blondel et la religion. Essai critique sur la « Lettre » de 1896. Paris, P. U. F., 1954 ; in-8, 115 p.

L'A. se propose d'établir le sens exact de la « Lettre » qu'on a considérée comme le texte le plus difficile de Blondel. « Comment poser le problème philosophique en face de la religion ? » telle est la question de Blondel aux rationalistes et aux incrédules, et le fait qu'il s'adresse à ceux-ci détermine le climat blondélien. En mettant la notion du surnaturel sur le trajet normal de la pensée du philosophe, Blondel entend l'obliger à l'examiner ou à se contredire. M. D. envisage dans le présent ouvrage les problèmes soulevés par le but que se proposait Blondel. Il suit pour cela le schéma classique : Position du problème ; vers la Solution du problème ; Examen analytique et critique de la solution. Notons surtout l'importance de l'analyse du concept de « nécessité du surnaturel » qui en précise le sens comme nécessité hypothétique. Même si l'on ne partage pas entièrement la troisième conclusion de l'A. — après Blondel le procès de la philosophie séparée n'est plus à faire — , cette étude rendra service au philosophe. D. P. B.

Nikolaus von Arseniew. — Die Verklärung der Welt und des Lebens im ästhetischen und religiösen Erlebnis. Gütersloh, Bertelsmann, 1955 ; in-12, 262 p.

Le sujet est très cher à l'A. bien connu des lecteurs : la nostalgie de la transfiguration qui se fait jour dans différents domaines de la vie humaine, trouve son fondement et son achèvement dans la religion révélée.

D. C. L.

Calendarul bisericii catolice române din Statele Unite 1955. Cleveland ; in-8, 136 p.

Ce calendrier des Roumains catholiques aux États-Unis où ils comptent une bonne dizaine de prêtres, est richement illustré et rempli de souvenirs religieux de l'ancienne patrie asservie.

Aegyptologische Studien herausgegeben von **O. Firchow.** (Deutsche Akademie der Wiss. Inst. für Orientforschung, Nr. 29). Berlin, Akademie Verlag, 1955 ; in-4, XIV-425 p., 59 DM.

Ce beau volume offert à H. Grapow, le second auteur du célèbre *Aegyptisches Wörterbuch*, pour son 70e anniversaire, rassemble une quarantaine d'études dont les auteurs comptent parmi les égyptologues les plus distingués. Trois d'entre elles concernent la langue copte ; celle de J. ČERNY, *Some Coptic Etymologies* (p. 30-37), montre à l'aide de huit exemples que le copte n'a pas encore fini d'apporter des éclaircissements pour le vocabulaire égyptien ancien. On sait que W. Till est l'un des meilleurs coptisants actuels. Il nous donne ici un savant article (p. 322-337) sur les expressions tabous en égyptien. Il a choisi les tabous affectant les parties du corps, montrant que les égyptiens préféraient éviter de les nommer. Souvent remplacés par des périphrases ou des néologismes, ces tabous ont peu à peu disparu en copte. Signalons enfin la remarquable étude consacrée par M. J. Vergote à la fonction du pseudo-participe (p. 338-361), l'un des éléments les plus ardus de la syntaxe égyptienne qui est passé dans la forme circonstantielle du copte. D. E. L.

II. HISTOIRE

Concilium Florentinum. — Documenta et scriptores. Series A. Vol. III, fasc. III. Orientalium Documenta Minora. Ed. Georgius Hofmann S. I., cooperantibus Thoma O'Shaughnessy S. I. et Ioanne Simon S. I. Rome, Institut pontifical oriental, 1953 ; in-4, XI-86 p., L. it. 3150.

Georg Hofmann S. I. — **Rom und der Athos.** Briefwechsel zwischen dem Missionar auf dem Athos Nikolaus Rossi und der Kongregation De Propaganda Fide. Quellenausgabe mit Einführung. (Orientalia Christiana Analecta 142). Ibid., 1954 ; in-8, 118 p., L. I. 1500.

Le nouveau fascicule relatif au concile de Florence nous présente une quarantaine de documents allant de 1422 à 1443, surtout des lettres de l'empereur Jean VIII Paléologue, des patriarches grec, copte et arménien et plusieurs autres pièces officielles. Une grande partie fut déjà publiée précédemment, surtout par l'infatigable éditeur lui-même. Les textes en grec, arabe ou éthiopien sont pourvus d'une bonne traduction latine. Selon son habitude le R. P. s'est donné beaucoup de peine pour rechercher les textes dans les différents manuscrits existants et d'en vérifier la teneur. En dernier lieu vient le rejet du concile à Jérusalem en avril 1443 par les patriarches d'Alexandrie, de Jérusalem et d'Antioche. Remarquons qu'il faut lire (p. VII) PETRIDÉS et que *caloierius* ne signifie pas *monachus sacerdos* (p. 32) ; ce n'est qu'une belle forme latine de caloyer ou *καλόγηρος*.

Nicolò Rossi, originaire de Navplion (Péloponèse), élève du Collège grec de St-Athanase à Rome depuis le 6 décembre 1624, fut envoyé par la Congrégation de la *Propagande* comme missionnaire apostolique sur la Sainte Montagne. Il y enseigna de 1635 à 1640 dans une école fondée par lui dans le Protaton de Karyès, ensuite à Salonique jusqu'en 1642, date

de sa mort. A l'Athos il eut à un certain moment 20 élèves parmi les caloyers, la plupart provenant des kellia. Le brave missionnaire, souvent à court de *scudi*, eut une nombreuse correspondance avec la S. Congrégation, surtout avec son secrétaire bien connu, Francesco Ingoli. Ses lettres jettent une lumière assez vive sur la vie monastique à l'Athos vers cette époque. Nous y voyons les exactions des employés militaires turcs, les réactions contre les tendances du patriarche Cyrille Loukaris, une longue liste des reliques et un genre de vie qui n'a pas changé aujourd'hui excepté les voyages de récoltes d'aumônes dans les pays orthodoxes. Une distraction fait écrire à l'éditeur qu'il y eut 200 kellia à Karyès (p. 9, n. 15) ; plus loin on mentionne 200 kellia sur toute la Sainte Montagne (p. 23). Nicolò obtint aussi l'admission de quelques athonites comme élèves au Collège grec administré par les Pères jésuites. On aurait aimé une transcription plus uniforme des noms des monastères de l'Athos : on lit presque d'un trait : Batopediu et Vatopediu ; Ibero, Iwiron et Iberon ; il faut lire *κωδίκων* et Spyr. LAMPROS (p. 21) ; p. 23, n. 34 manque le mot *Brief*.

D. I. D.

Dr. Adolar Zumkeller O. E. S. A. — Das Mönchtum des hl. Augustinus. Wurzbourg, Augustinusverlag, 1950 ; in-8, 388 p.

Les études augustiniennes si nombreuses depuis quelques années, n'ont pas oublié l'intérêt que présente pour le monachisme la doctrine du grand Docteur. L'A. de cet ouvrage étudie la genèse et le développement de l'idéal monastique d'Augustin, ses essais de réalisation et l'influence qu'il exerça sur son entourage. Il analyse ensuite l'idée maîtresse et proprement spécifique selon lui, du monachisme augustinien, c'est-à-dire le primat de la charité. L'A. pense que jamais ni avant ni après saint Augustin cet idéal ne fut poussé aussi loin. Il en résulte que le monachisme augustinien est essentiellement apostolique. Il faut noter cependant que pour saint Basile, par exemple, la charité était également le motif suprême de toute vie cénobitique. — Les 150 dernières pages nous donnent de riches extraits des œuvres augustiniennes relatives au monachisme.

D. N. E.

B. Becker. — Autour de Michel Servet et de Sébastien Castellion. Haarlem, Tjeenk Willink, 1953 ; in-8, 302 p., fl. 15.

1953 a marqué le quatrième centenaire de la mort de Michel Servet et en même temps la parution du célèbre écrit de Sébastien Castellion : *De haereticis, an sint comburendi ?* A cette occasion le présent recueil a été édité ; il contient dix-sept études de divers savants. Bien que la première de celles-ci soit consacrée à l'histoire de la tolérance (Joh. KÜHN), les autres s'attachent moins à cet aspect de l'histoire des deux adversaires de Calvin que l'on a si souvent exagéré. Retenons quelques titres intéressant particulièrement l'histoire de la théologie : *Michael Servetus and the Trinitarian speculations of the Middle Ages* (R. H. BAINTON) ; *L'influence de Servet sur le mouvement antitrinitarien en Pologne et en Transylvanie* (St. KOT) ; *La place de Castellion dans l'histoire de l'esprit* (J. LINDEBOOM) ; *Castellio's « De arte dubitandi » and the problem of Religious Liberty* (E. F. HIRSCH).

D. P. B.

Stephan Zweig. — Castellion contre Calvin. Paris, Grasset, 1946 ; in-8, 236 p., 8 pl.

Hommage à un « soldat inconnu » qu'est l'histoire : tel est le motif de ce roman historique. L'A. est un partisan convaincu de son héros, Castellion, et l'appréciation qu'il donne de Calvin et de ses disciples souligne cette constatation. Les mérites de S. Z. sont suffisamment connus pour qu'on n'ait pas besoin d'en parler ; on peut se demander cependant si son esprit libéral était apte à rendre justice aux sentiments religieux d'une époque si différente de la nôtre. D. P. B.

Lord Kinross. — Within the Taurus. A Journey in Asiatic Turkey. Londres, Murray, 1954 ; in-8, XII-192 p. carte et ill.

Depuis la première guerre jusqu'il y a peu de temps, il n'était pas facile de voyager en Asie Mineure. Les choses ont changé. L'auteur y a voyagé lui-même en 1951. Région du monde des plus intéressantes. Formée par nombre de peuples et civilisations anciennes, objet de continuelles luttes et occupations, en fait, sorte de point de jonction entre l'Asie et l'Europe, l'Asie Mineure renferme, dans son histoire, dans ses traditions, dans ses monuments d'innombrables sources d'intérêt. Il n'est pas possible d'énumérer ici tous les points qui retiennent l'attention et qui sont du ressort de l'histoire, de l'art, de la culture, de la religion. Celle-ci demande une attention spéciale, étant donné le peu d'intérêt que les Turcs contemporains y attachent. Que de cités, que d'endroits qui furent des sièges ecclésiastiques fameux, des monastères célèbres ! L'A., dans un style fort agréable, nous permet de constater quel grand vide religieux a été creusé dans cette immense région : car la religion lui a donné un caractère propre. Que l'on y songe : l'Arménie est là, la Cappadoce est là ! L'information, étendue et vivante de l'A. le fait passer de l'histoire à l'archéologie, nous fait découvrir un pays que l'on peut dire biblique, chrétien et qui est aussi à l'origine des grandeurs chrétiennes. D. Th. Bt.

Richard H. Sanger. — The Arabian Peninsula. New-York. Cornell University Press, 1954 ; in-8, XVI-295 p., 28 pl. h.-t.

On n'ignore plus l'inimaginable changement intervenu dans les États de la péninsule arabique depuis que les Occidentaux ont commencé à exploiter le sous-sol pétrolifère. C'est vers 1930 que ce départ a été donné. L'A. du présent volume connaît particulièrement bien les régions dont il parle, pour y avoir séjourné maintes fois et de manière prolongée ; sa situation officielle, ses relations avec les chefs arabes, la grande documentation fournie par les agents et par les sociétés industrielles lui ont procuré une documentation sérieuse qu'appuie une lecture fort étendue. Ouvrage truffé d'informations, de descriptions, où l'on s'instruit à chaque ligne ; et ce n'est pas sans un passionnant intérêt humain et religieux que l'on voit la partie du monde islamique, qui a conservé le prestige des lieux saints de l'Islam, se transformer en puissance moderne financière, faire un saut d'au moins sept siècles, vers une modernisation totale. L'A. ne raconte pas ici un voyage, dans l'émerveillement des découvertes ; fami-

liarisé avec le monde arabe, il nous en dit l'essentiel. Les points de vue religieux sont traités en connaissance de l'Islam ; tout l'ouvrage manifeste une grande confiance en ces « croyants » qui entrent avec puissance dans l'époque contemporaine. D. Th. Bt.

George Kirk. — The Middle East 1945-1950. (Coll. Survey of International Affairs). Oxford, University Press, 1954 ; in-8, VI-338 p. et cartes.

L'A. a déjà publié dans la collection que dirige Arnold Toynbee, dans la série *War Times series : The Middle East in the War.* Nul ne sous-estimera l'importance politique du Proche-Orient, dans le monde actuel ; le conflit judéo-arabe n'a fait qu'accentuer l'état de tension ; toutes les grandes puissances ont des intérêts à y défendre et les peuples qui y sont devenus maîtres de leur destinée, entendent conduire eux-mêmes leur politique. Des facteurs nouveaux : le pétrole, les prétentions soviétiques, l'indépendance des peuples, le retour des Juifs en Israël, l'intérêt pris par les États-Unis dans les affaires du Proche-Orient, ont compliqué le problème à un point extrême. Il était nécessaire de continuer à écrire l'histoire des changements intervenus dans ces régions, sous la pression des situations nouvelles créées par les facteurs cités plus haut. On trouvera dans cet ouvrage, pour ne citer que quelques points, des études sur les situations politiques de la Perse, de la Turquie, de Chypre ; sur les antécédents, les événements et les suites de la guerre palestinienne : armistice, divisions territoriales, réfugiés, internationalisation de Jérusalem, etc. Il est à étudier et à consulter par celui qui veut connaître quelque chose de ce nœud gordien. Le sort de ces pays est entre les mains des puissances occidentales. Et cela n'est pas sans importance du point de vue religieux.

D. Th. Bt.

Franz Dölger et A. M. Schneider. — Byzanz. (Coll. Wissenschaftliche Forschungsberichte. Geisteswissenschaftliche Reihe, éd. par. Karl Hönn, T. 5). Berne, Francke, 1952 ; in-8, 328 p.

Le but de la collection mentionnée étant de donner un *status* aussi complet que possible des sciences de l'esprit, il fut tout naturel d'y inclure la byzantinologie. Personne n'était plus qualifié pour cette tâche que le rédacteur de la *Byzantinische Zeitschrift* et l'archéologue renommé que fut M. Schneider. Le titre du livre devrait être *Byzantinistik 1938-1950* ; l'expression se trouve d'ailleurs sur toutes les pages paires du volume. M. Dölger passe en revue systématique tout ce qui a paru de quelque valeur pendant ces années dans les divers domaines de cette science ; il en montre ainsi les grands progrès et beaucoup de tâches à accomplir (p. 7-252). Sauf quelques exceptions, ont été exclus les articles des dictionnaires et des encyclopédies, de même la géographie et la topographie ; celle-ci a été prise en considération en partie par M. Schneider dans sa revue de la littérature sur l'art paléochrétien et byzantin (1939-1949). Ce modèle de bibliographie raisonnée peut rendre un grand service à côté de la *Geschichte des byz. Staates* de M. Ostrogorsky et en attendant le volume parallèle *Theologie und Kirche* que prépare M. H. G. Beck. Remarquons qu'il faut lire *Rom, Anselmiana* et 1357 au lieu de *Louvain* (p. 155), *Athanasiana* (n. 834) et

1857 (n. 706) ; le néerlandais aux nn. 316, 501 et 817 a été un peu écorché. Signalons une curiosité : Amay que ses moines, il y a trente ans, avaient baptisé *sur Meuse* a été déplacé *sur Marne* (n. 683). L'index se limite aux noms des auteurs modernes ; un index — au moins — des anciens auteurs aurait été bienvenu. D. I. D.

Georg Ostrogorsky. — Geschichte des byzantinischen Staates. Byzantinisches Handbuch. I. Teil, II. Band. 2e éd. Munich, Beck, 1952 ; in-8, XXII-496 p., 8 cartes ; DM 42.

Le succès bien mérité de la première édition de cet excellent manuel, parue en 1940 (cf. *Irén.*, 1947, p. 463) nous vaut une deuxième édition considérablement augmentée et entièrement mise à jour. L'A. a pu profiter et des critiques et du progrès notable des études byzantines. Dans les grandes controverses politiques et ecclésiastiques il a tâché d'être aussi impartial et objectif que possible ; ce qui pour l'histoire de cet empire de guerriers et de moines n'est pas toujours très facile. Des héritiers multiples se réclament de lui. S'il est permis de faire une remarque : c'est par anticipation que l'on peut parler de saint Jean Chrysostome comme *patriarche* de Constantinople (p. 476) ; à la p. 372 il faudrait lire *Ῥωμαΐκή* et p. 413, n. 2 : 14 au lieu de 13. Puisse ce volume, indispensable à quiconque s'occupe de l'histoire européenne, faire toujours mieux comprendre ce que l'Occident doit à cet empire plus que millénaire, tant au point de vue spirituel que politique. D. I. D.

N. V. Riazanovskij. — Russland und der Westen. Die Lehre der Slavophilen. Munich, Isarverlag, 1954 ; in-8, 244 p.

L'original anglais de cette étude a paru en 1952 à l'Université de Harvard et traite, pour le public américain, de la question si passionnément débattue par les slavophiles, il y a un siècle. L'Humanité dès la descendance des fils d'Adam a-t-elle été divisée en deux races de tempéramment irréductible qui existent encore de nos jours, l'une exaltant la partie spirituelle méditative de l'homme, l'autre la partie sensuelle, portée à l'action violente ? La donnée originale qu'on trouve dans cette courte étude consiste à déterminer la part de romantisme renfermée dans la théorie des slavophiles et qui aurait sa source dans « l'Histoire de l'Humanité » de Chomjakov et la « Philosophie de l'Histoire » de Fr. Schegel. D. T. B.

E. H. Carr. — A History of Soviet Russia, IV. The Interregnum. 1923-1924. Londres, Macmillan, 1954 ; in-8, 392 p ; 30 sh.

Les trois premiers volumes de cette histoire des Soviets ont été analysés dans *Irén.*, t. XXV (1952), p. 320 et t. XXVII (1954), p. 344. Dans la préface du quatrième volume l'A. explique, qu'après avoir fait le récit de la « Révolution bolchévique », il s'était proposé de traiter sous un même titre la période s'étendant de 1923 à 1928. Mais l'abondance des matières et l'importance des événements arrivés entre mars 1923 et mai 1924 l'ont forcé à consacrer un volume à ce qu'il appelle l'interrègne et deux autres à ce qui portera comme titre *Le Socialisme dans une contrée. 1924-1926.*

L'Interrègne expose l'histoire durant les derniers mois de la vie de Lénine et l'élimination graduelle de Trotsky dans les décisions du parti par le triumvirat Staline, Kamenev et Zinovev. Cet exposé se base presque exclusivement sur les documents russes publiés à cette époque, mais l'analyse est si minutieuse, le récit si vivant, malgré le style officiel des sources, qu'on assiste au déclin et à la défaite des derniers efforts de la démocratie libre aux assemblées plénières du parti et à l'apparition progressive de la dictature introduite patiemment par Staline. D. T. B.

Leslie C. Stevens. — Life in Russia. Londres, Longmans, 1954 ; in-8, XVI-404 p., 25/-.

L'A., Vice-Amiral en retraite, attaché militaire à Moscou de 1947 à 1949 et connaissant la langue du pays, a consigné dans ce volume de courtes esquisses de la vie russe aux différentes saisons de l'année. Il circulait librement et conversait sans contrôle, mais avait l'impression de vivre comme un poisson en aquarium où tout est disposé pour créer l'océan en miniature, avec des parois de verre invisibles qui séparent du monde réel. D. T. B.

H. Cartier-Bresson. — The People of Moscow. Londres, Thames et Hudson, 1955, in-4 ; 163 grandes reproductions photographiques.

Magnifique album de vues de la vie dans les rues et sur les places de Moscou. Le texte comprend deux pages d'introduction et de courtes notices indiquant l'endroit photographié. Si on ne voyait partout des gens dans un costume asiatique ou la silhouette massive des monuments connus de Moscou, on pourrait se croire dans une ville quelconque de l'Europe occidentale. Même les spectacles grandioses du stade n'ont rien de spécifiquement russe, sauf que les athlètes défilent, torse nu, dans le déshabillé de leur atelier de travail. Une vue d'un groupe d'ecclésiastiques et dignitaires orthodoxes et trois vues de femmes en prière dans des églises rendent bien la tonalité du pays. A noter surtout le sérieux sur tous les visages, à l'usine, dans les magasins, les musées, les théâtres, les jardins publics ; le guignol seul semble avoir le secret de dérider les spectateurs. L'artiste de cette collection de tableaux, car c'est un art de saisir le moment le plus pittoresque dans ces foules qui ne posent pas, a obtenu souvent d'heureux effets de perspective en prenant les personnages de dos et par dessus leurs têtes ou bien en mettant l'objectif à ras du sol.

D. T. B.

B. Iakovlev. — Les Camps de Concentration en U.R.S.S. Munich, Institut pour l'Étude de l'Histoire et de la Culture de l'U.R.S.S., (en russe) ; in-8, 253 p. 1955 (Hors texte, une carte de l'U.R.S.S. avec la localisation approximative des camps de concentration),

Les renseignements nombreux et détaillés réunis dans cette enquête viennent de sources non officielles et indirectes, mais les enquêteurs ont mis tout leur soin à les vérifier et à les contrôler sur d'autres documents. Quelques renseignements peuvent donc être sujets à caution, mais la

grande masse d'entre eux donne une idée assez exacte de la vie des prisonniers. L'A. étudie successivement le système pénal russe et l'administration des camps, qui sont des camps de travail forcé, parfois cependant légèrement rémunéré pour alléger la vie et la prolonger. Ensuite la partie la plus importante énumère par ordre alphabétique 165 camps en Russie et Sibérie, indiquant la situation, le climat, la population, les travaux, etc. La troisième partie donne les textes originaux des décrets soviétiques du 19 septembre 1919 concernant la création des camps et les explique mais sans les juger du point de vue du droit des gens ou de la morale.

D. T. B.

George N. Schuster. — Religion behind the Iron Curtain. New-York, Macmillan, 1954 ; in-8, XXII-282 p., 4 Doll.

En sa qualité d'agent de renseignements des Armées américaines en Bavière, l'auteur a pu parcourir les régions limitrophes du rideau de fer et recueillir dans les camps de réfugiés de précieux renseignements sur la vie religieuse en Allemagne orientale, en Tchécoslovaquie, en Yougoslavie, en Pologne et en Hongrie. Il résume ses impressions dans cet ouvrage. Le dernier chapitre est consacré à la situation des Juifs en URSS. D. T. B.

Ramon Menendez Pidal. — Historia de España, II : **España Romana.** Madrid, Espasa-Calpe, 1955 ; in-4, XL-866 p.

Notre recension des parties déjà parues de ce monumental ouvrage venait de paraître (*Irén.*, 1955, p. 241-243) lorsque nous parvenait ce tome, particulièrement important pour l'histoire du christianisme. Cette partie couvre, en effet, l'époque qui s'étend de l'année 218 avant notre ère (édification des murailles romaines par les Scipion à Tarragone) jusqu'à l'année 414 après J.-C. (époque de la grande invasion des Barbares et de la chute de l'Empire romain). — La matière est particulièrement riche pour l'historien chrétien ; aspect auquel nous nous arrêtons, sans vouloir diminuer les mérites des autres parties de l'ouvrage. Ce que nous relevions d'important dans l'histoire espagnole pour le mouvement d'Unité (cfr. *Irén.*, 1947, p. 55 s.) se trouve ici confirmé dans l'introduction, au chapitre X de la première partie, au chapitre II de la troisième partie etc. Il n'est pas nécessaire de rappeler les grands noms et l'influence de l'Espagne à cette époque. Qu'elle ait été touchée par l'Orient, qu'elle ait pris part aux querelles théologiques, qu'elle ait, après des soubresauts, maintenu une fidélité entière à la foi romaine : ce sont des objets de grand intérêt qui, en outre, expliquent la psychologie religieuse de cette nation chrétienne. L'ouvrage, fort abondamment illustré, permet d'apprécier la richesse, peu connue, de cette terre en restes romains et chrétiens. L'éditeur a multiplié les procédés techniques pour présenter les documents importants (telles les Lois, pp. 416 et s.) selon toutes les exigences. Ce volume est une grande et belle réussite. D. TH. BT.

Justo Perez de Urbel. — Sampiro, Su Cronica y la Monarquia Leonesa en el Siglo X. Madrid, Consejo Superior de Inv. Cient., 1952 ; in-8, 489 p.

Dans la *Historia de España* de Ramon Menendez Pidal, nous trouvons un jugement sur la Chronique de Sampiro : « Elle est d'un décevant laconisme ». Pour éclairer cette époque, fin du Xe et début du XIe s., si troublée cependant, les historiens n'ont que les sources arabes, fort nombreuses par ailleurs. C'est ce qui fait l'importance des rares sources occidentales, comme la dite chronique. En 1950 la *Historia de España* devait écrire : « Et nous ne possédons pas encore son texte original ». Voilà qui est chose faite. L'éminent médiéviste bénédictin espagnol qu'est l'A. nous donne ici les deux rédactions de la chronique, précédées d'une étude biographique et d'une étude diplomatique. Par cette publication l'histoire espagnole à cette époque devra être quelque peu retouchée afin d'en effacer les marques des « Fables pélagiennes » : Pelayo fut un des compilateurs qui farcit l'œuvre de Sampiro. A beaucoup de points de vue ce travail est fort précieux. D. TH. BT.

E. Cecil Curwen. — The Archaeology of Sussex. Londres, Methuen, 1954 ; in-12, XX-330, cartes, dessins, pl. h.-t., 25 sh.

Depuis la première édition de cet ouvrage, en 1937, de nombreuses fouilles ont mis à jour d'importants éléments qui demandaient une refonte de l'ouvrage. L'A. n'a pas voulu faire une œuvre pour spécialistes ; il a réussi à écrire pour tous. Son étude commence aux temps les plus anciens pour se terminer à l'arrivée des Saxons (Ve siècle). C'est un tableau de l'évolution des activités humaines, selon les périodes, et qui va de l'agriculture à l'industrie du bronze et au fer. L'invasion des Romains se fit en l'an 43 de notre ère. On a retrouvé des traces de temples romains, de stèles. Ce sont même les rares éléments d'une croyance religieuse que l'A. cite, avec des précisions à l'appui ; pour le reste, il n'y a que de vagues allusions à un culte quelconque. L'ouvrage n'étudie pas seulement des instruments, mais aussi des agglomérations urbaines, des fortifications. C'est un des premiers chapitres de l'histoire d'Angleterre. D. TH. BT.

Lawrence Stone. — Sculpture in Britain : The Middle Ages. (Coll. The Pelican History of Art). Londres, Penguin Books, 1955 ; in-4, XIX-297 p. ; 192 pl. h.-t.

Robert Treat Paine and Alexander Soper. — The Art and Architecture of Japan. (Même collection), Ibid., 1955, in-4, XVIII-316 p. ; 173 pl. h.-t.

Nous souhaitions jadis connaître ce qui reste en Angleterre des sculptures médiévales. L. Stone répond à cette demande. La période que couvre son travail est étendue : elle va du VIIe siècle à la moitié du XVIe. Les iconoclastes du XVIe s. ont détruit un nombre considérable de monuments, mais nous avons l'évidence historique qu'ils ont existé. Ceux qui subsistent — même s'ils sont défigurés — témoignent d'un grand art, bien particulier. Contrairement à ce que l'on pourrait penser — dans la peinture, cette observation ne vaut pas — la sculpture anglaise de ces neufs siècles est anglaise, sans subir d'influence étrangère, à part de très rares exceptions. C'est une des thèses de l'auteur. Cette sculpture se distin-

guerait par un dynamisme plus accusé, jusqu'à être parfois violent, et par une recherche de l'abstraction et du rythme, se distinguant ainsi du naturalisme continental. Ces remarques valent pour presque toutes ces périodes. Ceci ne veut pas dire que l'iconographie ne suive pas l'inspiration générale, avec ses références à un fond commun. Cet ouvrage fera découvrir des trésors, échappés par miracle à la destruction. L'illustration, abondante, maintient la réputation des éditeurs.

Le second ouvrage initiera la plupart à un art qu'il est nécessaire de connaître. Trop souvent, le non-initié ne voit pas de différences entre l'art des divers pays d'Extrême-Orient ; c'est une erreur qu'il nous faut corriger, si nous voulons connaître ces peuples. Il y a un art japonais. Ce volume l'étudie dans la peinture, la sculpture, l'architecture, depuis les origines jusqu'au XIXe s. Pour comprendre quelque chose à ces pages, il faudra d'abord relire une histoire des Religions du Japon. Nous saisirons alors l'importance du facteur religieux dans la vie japonaise et dans l'art. Et par là l'on comprendra la force d'un idéal et d'une morale qui expliquent les grandeurs de ces hommes et de leur histoire. L'ouvrage offre une remarquable galerie d'œuvres. D. Th. Bt.

C. R. Dodwell. — The Canterbury School of Illumination. 1066-1200. Cambridge, University Press, 1954 ; in-4, XV-139 p., 72 pl. h.-t.

Si l'on veut traiter de l'histoire de la peinture en Angleterre, il faut mentionner la décoration des manuscrits et donc parler de l'École de Cantorbéry. Le présent volume sera pour longtemps, croyons-nous, l'etude qui fera loi en la matière. Cet ouvrage apporte beaucoup à l'histoire tant civile que religieuse de l'Angleterre ; il nous éclaire également sur les échanges culturels à cette époque et sur les influences lointaines. Fort intéressant pour nous est l'exposé des influences byzantines, soit directes soit indirectes. Il y eut, en effet, des relations entre l'Angleterre et Byzance à partir du XIe siècle et, par les royaumes normands de Jérusalem et de Sicile, une influence a dû s'exercer (lire les pp. 94 à 97). L'histoire mouvementée de l'Église en Angleterre au XIIe siècle retient le souvenir de missions, d'exils à l'étranger. Cela créa un courant dont l'art bénéficia. Le volume contient des appendices remplis de renseignements et de mises au point. L'illustration de ce volume est digne d'éloge. L'A. n'a pas hésité à reproduire des documents avec lesquels il établit une comparaison ; c'est le bon moyen de convaincre. D. Th. Bt.

Francis Wormald. — The Miniatures in the Gospels of St Augustine (Corpus Christi College MS. 286). Cambridge, University Press, 1954 ; in-4, IX-17 p., 2 pl. coul., 17 pl, h.-t., 70 sh.

L'A. nous donne ici le texte d'une des conférences qu'il fit à l'Université de Cambridge en 1948. Ce manuscrit faisait partie du fonds rassemblé par l'Archevêque de Cantorbéry Matthew Parker et donné au *Corpus Christi College*. On pense — et l'auteur croit que ce n'est pas improbable — que ce ms. faisait partie des livres envoyés par saint Grégoire à saint Augustin. « Les paléographes semblent d'accord pour dire que ce ms. a été écrit en Italie au VIe siècle ». Chose plus curieuse encore : il faut dire que ce ms.

a de fort proches relations avec un autre ms. italien qui se trouve à Oxford, à la Bodléienne. Le ms. n'est pas complet ; l'A. essaye une reconstitution du volume. Après une longue comparaison avec d'autres mss. de la même époque, il conclut à l'origine italienne, d'un centre provincial qui a retenu des influences syriennes. Les planches, fort bien éditées, fournissent tout un matériel d'études comparatives. D. Th. Bt.

Thomas Collins. — Martyr in Scotland. The Life and Times of John Ogilvie. Londres, Burns and Oates, 1955 ; XII-208 p., in-8. ill.

La vie du Bienheureux John Ogilvie, de la Compagnie de Jésus, martyrisé au XVIIe siècle en Écosse offre, entre autres faits dignes d'intérêt, le spectacle des presbytériens écossais prenant la défense d'un jésuite. Il s'agissait de l'éternel conflit entre la loi civile et la loi divine. Le principe des Réformés « *cujus regio ejus religio* » fut combattu par d'autres que les catholiques. Ajoutons que les qualités humaines du bienheureux en font un homme qui ne peut être indifférent aux fervents du « *fair play* ». Cet ouvrage nous permet de connaître la situation religieuse à cette époque en Écosse où, par raison d'État, le catholicisme était prohibé. L'historien a écrit cette biographie avec sérénité. D. Th. Bt.

T. Manučina. — Svjataja blagovernaja knjažinja Anna Kašinskaja. Paris, YMCA Press, 1954 ; in-8 ; 196 p.

Dans la série des trente saintes canonisées en Russie du Xe au XVIIe siècle la Princesse Kašinskaja tient le troisième rang ; elle est décédée en 1368. Tour à tour Princesse de Rostov par sa naissance, Princesse de Tver par son mariage, elle finit durant son veuvage par entrer au couvent à partir de 1339. Canonisée en 1650, elle est rayée du calendrier en 1677 et réintégrée en 1909 par Nicolas II. Les événements de cette vie sont décrits d'après les chroniques russes de l'époque et donnent une idée de la vie de ce peuple sous la domination tatare. D. T. B.

Gaston Zananiri. — Dans le Mystère de l'Unité : Maria Gabriela. Introduction de C. J. Dumont O. P. Tournai, Casterman, 1955 ; in-8, 180 p.

Cet ouvrage relate d'une manière simple et vivante la biographie d'une religieuse trappistine du monastère de Grottaferrata, décédée à l'âge de vingt-cinq ans en 1939, et qui mena une existence cachée de sacrifice et d'amour de Dieu, offerte pour l'unité des chrétiens séparés. La Trappe de Grottaferrata était en relation avec des groupements non catholiques, et notamment avec le monastère anglican de Nashdom. Au cours du récit, sont insérées avec bonheur les notions requises pour comprendre la position actuelle du problème de l'Unité chrétienne, notions qui sont complétées encore par les quelques pages excellentes que le R. P. Dumont O. P. a jointes au livre en guise d'introduction. Vie touchante et héroïque, dont la lecture sera bienfaisante. D. O. R.

Grand-Duc Gabriel Constantinovič. — V Mramornom Dvorce. (Au Palais de marbre). New-York, The Cechov Publishing Company, 1955 ; in-8, 412 p., 3 dl.

Le Palais de marbre fut la demeure de la famille du Grand-Duc Constantin Constantinovič de Russie à St-Pétersbourg. Son fils presque miraculeusement échappé au massacre bolchévique de la famille impériale et décédé à Paris en 1955, raconte très simplement son enfance et sa jeunesse qui s'est passée en grande partie dans cette somptueuse résidence. Le récit cesse avec son départ de Russie en 1918. Y défilent les milieux de la Cour d'Alexandre III et de Nicolas II, la vie des officiers de la Garde impériale, mais surtout y est dépeinte la famille des Constantin (comme on disait) qui fut la plus lettrée parmi les Romanov de l'époque. Le livre est donc plutôt de la petite histoire mais non dépourvue de grandeur ni de charme. Il se termine par deux appendices : quelques notices sur le grand-père de l'A., le Grand-Duc Constantin Nicolaevič (1827-1892) ; des renseignements sur les membres de la famille impériale hors de Russie. D. C. L.

Basile Th. Stavridis. — *Ἰωάννης Γ. Παναγιωτίδης. Ὁ Βίος καὶ τὸ Ἔργον του.* Istanboul, Patriarcat grec orthodoxe, 1954 ; in-8, 36 p.

Cet opuscule est un hommage rendu au professeur de la Faculté de théologie de Chalki, M. J. G. Panagiotidis, à l'occasion de son jubilé de trente années d'enseignement. Il contient, outre la biographie du professeur, l'elenchus de l'œuvre écrite, de l'enseignement et de la prédication de cet éminent homme d'action et de science, elenchus fait par un de ses anciens élèves. J. D.

III. RELATIONS.

H. A. Hodges. — Anglicanism and Orthodoxy. A Study in Dialectical Churchmanship. Londres, S. C. M. Press, 1955 ; in-8, 58 p., 3 sh.

Le professeur Hodges de Reading, avait traité ce sujet en conférence à une réunion du *Fellowship* de saint Alban et saint Serge, bien connu des lecteurs d'*Irén.* Sur l'insistance de celui-ci, il l'a développé et publié dans le présent opuscule. L'exposé est divisé en trois chapitres : *I. The Problem of Anglican Disunity ; II. The Meaning of Anglican Unity ; III. The Idea of Western Orthodoxy.* Méthodiste converti à l'anglicanisme, l'A. en fait une analyse fine, fouillée et avec la limpidité qui est propre à son esprit philosophique. Il en dégage le vrai visage, celui qui l'avait précisément attiré. Au sein du christianisme occidental qui est en grande partie déformé depuis sa séparation d'avec l'oriental, mais dont l'histoire a eu de la grandeur, l'anglicanisme occupe une place tout-à-fait spéciale, celle d'un « centre dialectique ». En effet, il possède une unité spirituelle fondée sur l'unité liturgique du *Prayer-Book* et (bien qu'à d'autres endroits l'A. s'en défende) sur une analogie avec les structures sociologiques du peuple anglais ; mais il possède aussi une tension doctrinale entre deux pôles, catholique et

protestant ; à le voir superficiellement on peut donc le dire une espèce de microcosme œcuménique (qualité que pourra lui dérober cependant un jour l'Église de l'Inde du Sud). Mais pour être vraiment lui-même, l'anglicanisme doit chercher une synthèse doctrinale supérieure, inaccessible, elle, au Mouvement œcuménique, laquelle ne peut être autre chose que la Foi de l'Église indivise ; c'est à elle que le catholicisme anglican tend de tout son poids. Sinon toujours explicitement, l'Église anglicane aurait compris depuis le siècle de sa réforme, que cette Foi existait parfaitement dans l'Orthodoxie orientale malgré les limitations humaines de celle-ci et qu'elle devait servir de critère suprême. M. H. veut maintenant, et c'est là le but avéré de son étude, l'affirmer hautement et par là hâter le moment où l'Anglicanisme deviendrait une Orthodoxie occidentale et un membre authentique de la famille orthodoxe des Églises. Ce serait un miracle ; il faut l'appeler. — L'intérêt de la thèse de M. H. est infirmé du fait que l'identification qu'il fait de l'Orthodoxie orientale avec la Foi de l'Église indivise, il ne la justifie ni théologiquement, ni historiquement. Elle reste une intuition. D. C. L.

Commission on Faith and Order of the World Council of Churches. — Minutes of the Working Committee, Davos, Switzerland, 1955. Faith and Order Commission Papers, n° 22. S. l., s. d. ; in-8, 24 p.

Parce que réunion du Comité d'action de la Commission *Foi et Constitution,* non pas de la Commission elle-même, les *Acta* comportèrent des rapports de politique générale et de celle des différentes Commissions théologiques. Le plus nouveau semble le projet de conférences régionales et de consultations. On en prévoit avec les Orthodoxes pour promouvoir une meilleure compréhension réciproque. D. C. L.

Georges Tavard. — A la Rencontre du Protestantisme. (Coll. « Le poids du jour »). Paris, Le Centurion, 1954 ; in-8, 144 p.

C'est avec une salutaire amertume que l'A. de cet opuscule se souvient de ses cours d'apologétique des années encore récentes du séminaire (p. 75). Dans son petit livre il a donc suivi d'autres chemins pour voir plus clair dans le passé et le présent de nos divisions : aussi ces pages font-elles honneur au titre qui les annonce. D. T. S.

Notices bibliographiques.

IRMGARD M. DE VRIES, *The Epistles, Gospels and Tones of the Byzantine Liturgical Year.* Schotenhof, Vita et Pax, 1954 ; in-8, 40 p.

Cet opuscule donne un tableau des épîtres et évangiles du cycle annuel et des fêtes fixes les plus importantes de la liturgie byzantine. Il est muni d'une introduction assez développée qui donne l'intelligence du mécanisme de ces lectures.

PASTEUR MARC BOEGNER, *Le Chrétien et la Souffrance.* Paris, Berger-Levrault, 1955 ; in-12, 155 p.

Ce n'est pas la première fois que le Pasteur B. aborde ce sujet. *Le Christ devant la souffrance et devant la joie,* paru naguère, lui avait donné l'occasion de le méditer et de le faire apprécier. Les six prédications radiophoniques du Carême de 1955 qui nous sont livrées ici contiennent des pages profondes, et imprégnées de l'esprit chrétien le plus authentique. — Elles sont suivies d'une méditation prononcée le Vendredi-Saint, et intitulée : *La Souffrance de la Croix.*

DHEILLY, ROSE, CORNÉLIS, BRIEN, *Viens Seigneur.* (Cah. de la Roseraie, 4). Bruxelles, Lumen Vitae, 1955 ; in-12, 160 p.

Ce recueil comporte quatre études relatives au « fins dernières » et aux problèmes que pose l'inscription de ces grandes réalités dans le cœur des chrétiens : 1. *Les fins dernières dans l'Ancien et le Nouveau Testaments ;* 2. *L'eschatologie dans la liturgie romaine ;* 3. *Réflexions doctrinales sur les fins dernières ;* 4. *Réflexions sur la pastorale des fins dernières.* — Sans doute tout n'est pas dit en ces pages, ni tous les problèmes touchés, mais on y trouve déjà le résultat d'un effort commun très utile autour des questions débattues.

ILDEFONS HERWEGEN, *Der Heilige Benedikt.* Dusseldorf, Patmos Verlag, 1952 ; in-8, 204 p. DM 9,60.

Cette 4e édition du « Saint Benoît » de Herwegen, dont la traduction française avait été recensée ici-même en 1935 (*Irén.*, XII, p. 440) a été réalisée par les soins du P. Emmanuel von Severus. Comme le fait remarquer celui-ci, la physionomie de saint Benoît s'y manifeste comme une vénérable icone ; « à côté des traits empruntés à la Règle elle-même, on en voit apparaître d'autres qui sont comme la typologie du saint chrétien ». — Les quelques modifications qui ont été introduites ici proviennent du progrès de la science historique, et n'ont altéré en rien la substance de l'œuvre du grand Abbé bénédictin.